

اصول فقه

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ

نصوص شرعی (قرآن و سنت)
فتوہای اصحاب پیامبر اکرم



قیاس و اجتهاد

تألیف:

ابوالوفا محمد بن عبدالکریم کانیشکائی
معروف به معتمدی کردستانی



اصول فقه شافعی

تألیف:

ابوالوفا بن محمد بن عبدالکریم کانیمشکانی
معروف به معتمدی کردستانی

این اثر ناچیز را به مقام علمی پدرم مرحوم حاج شیخ
محمد معتمد الاسلام طاب ثراه تقدیم می‌کنم.

معمدی کردستانی کانیمشکائی، ابوالوفا، ۱۲۶۷
 اصول فقه شافعی / تألیف: ابوالوفا محمد بن عبدالکریم کانیمشکائی معروف به
 معتمد کردستانی. - سندج انتشارات کردستان، ۱۳۸۳
 ۲۴۰ ص.

ISBN: 964 - 7638 - 55 - 8 ۱۵۰۰۰ ریال.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

چاپ سوم.

۱. اصول فقه شافعی. الف. عنوان.

۲۹۷/۳۳۳

BP۱۷۶/۸/م

۵۹۴۹ - ۸۳ م

کتابخانه ملی ایران

| | |
|-----------|---------------------------------------|
| نام کتاب: | اصول فقه شافعی |
| مؤلف: | ابوالوفا محمد بن عبدالکریم کانیمشکائی |
| نویت چاپ: | معروف به معتمد کردستانی |
| تیراز: | اول ۱۳۸۳ (توسط انتشارات کردستان) |
| حروفچینی: | ۲۰۰۰ جلد |
| ناشر: | نامی |
| | انتشارات کردستان |
| | (با همکاری انتشارات غریقی) |



انتشارات کردستان

سندج، پاساژ عزتی ☎ ۲۲۶۵۳۸۲

شابک: ۹۶۴ - ۶۵۴۶ - ۵۵ - ۸

ISBN: 964 - 7638 - 55 - 8

4000

بسم الله الرحمن الرحيم

تذکر و یادآوری

چون تألیفاتی که تاکنون در علم اصول فقه به نظر رسیده اغلب به زبان عربی و آن هم یا بسیار مختصر و فقط شامل قواعد و اصولی بدون ذکر ادله و برهان بود که خواننده را قانع و راضی نمی ساخت یا این که خیلی مفصل و حاوی استدلالات فِرَق و صاحبان مذاهب مختلف و گوناگونی بود که احاطه بر تمام آنها کار مشکلی به شمار می رفت از همین لحاظ پیوسته در این فکر بودم که اگر ممکن و میسر گردد مختصر به نسبت جامعی در این علم به زبان فارسی تألیف نموده و در ضمن سعی لازم به عمل آید عقاید و آرای مختلفی که در هر یک از مسایل آن ابرار شده اجمالا ذکر و مذهب مختار شافعی هم تصریح و شرح داده شده حتی الامکان به ذکر و بیان ادله نیز پرداخته شود. ولی اشتغال به خدمات رسمی و اداری سالیان درازی مانع از تعقیب این منظور گردید تا این که دوران استراحت و تقاعد از خدمت فرا رسید و با فراغتی که در این دوره حاصل شد به تصفح و مطالعه در کتابهای این علم شریف مشغول شدم یادداشتهایی برداشتم که بالاخره به صورت کتاب حاضر در آمد و اینک در دسترس علاقه مندان گذاشته می شود. از آنجا که افهام مطلب از طریق تمثیل آسان تر و بهتر در اذهان جایگیر می گردد به جای تطویل در شرح و بسط مطلب که غالبا اسباب خستگی و سرگردانی خواننده می شود به ذکر توضیحات موجز و مفیدی توأم با مثالهای روشن و آشکار اکتفا کرده مطمئن هستم این ترتیب در فهمانیدن مقصود به مراتب مؤثرتر و مفیدتر است. مثالهایی که ذکر شده تماما از مسایل فقه و مطالبی است که بطور اغلب مورد اختلاف شافعی با سایر مذاهب می باشد. آیات و احادیثی را که به منظور شواهد و دلایل ذکر شده حتی المقدور به فارسی ترجمه نموده و محل هر آیه را با ذکر شماره ی آن و تعیین سوره در ذیل صفحات

قید و یادداشت کردم تا اگر مطالعه کنندگان بخواهند غیر از معانی ظاهری آیات از رموز و دقایق آن نیز به تفصیل آگاه شوند آنها را به سهولت پیدا کرده به کتابهای تفسیر مراجعه نمایند و در مواردی که مطلب محتاج به توضیح بیشتر بوده است توضیحات مفید و مختصری در پایان صفحات داده شده است. علاوه بر اینها مقدم بر اصل کتاب مجملی از تاریخ ایجاد علم اصول فقه و اولین کتابی که در آن تألیف شده با تکامل تدریجی که پیموده تا به وضعیت فعلی رسیده است نگاشته و در اختیار خوانندگان گذاشته شد.

چون زبان فارسی از حیث تألیف در علم اصول فقه تا درجه‌ی فقیر و اقدامی که شده است به قول بعضی از فضلاء معاصر یک امر تازه و مستحدثی می‌باشد از ارباب فضل و کمال توقع چنان است آن را به دیده‌ی رضا بنگرند نه با نظر عیب جویی. زیرا از قدیم گفته‌اند:

وَ عَيْنُ الرِّضَا عَنْ كُلِّ عَيْبٍ كَلِيلَةٌ وَ لَكِنَّ عَيْنَ السُّخْطِ بُدَى مَسَاوِيًا^۱

کتابهایی که در تألیف این مختصر مورد استفاده قرار گرفته و در واقع مبنی و مأخذ مطالب آن محسوب می‌گردد از این قرار است:

در لغت

۱ - قاموس المحيط فیروز آبادی؛

۲ - نهایی ابن اثیر؛

۳ - المنجد.

در تاریخ و رجال

۱ - الفهرست ابن ندیم؛

۲ - طبقات الفقهاء تألیف ابواسحاق شیرازی؛

۳ - مقدمه‌ی ابن خلدون؛

(۱) این شعر از عبدالله بن معاویه بن عبدالله جعفر بن علی بن ابی طالب است. که از فحول شعرای هاشمی بوده و درباره‌ی حسین بن عبدالله بن عباس گفته که پس از مدتی دوستی از هم دیگر قهر کرده‌اند دو شعر مقدم آن چنین است.

فمحه التکشیف حتی بدالیا

و ان عرضت ایقت ان لا اخالیا

و ان حسینا شیئا ملفقا

و انت اخى مالم تکن لی حاجة

۴ - معجم الادباء تألیف یاقوت حموی؛

۵ - تاریخ ابن خلکان؛

۶ - طبقات الشافعیه تألیف سید ابوبکر کردی مشهور به مصنف؛

۷ - معجم المطبوعات العربیة و المعربة؛

در تفسیر و کشف الایه

۱ - انوار التنزیل قاضی ناصرالدین عبدالله بیضاوی؛

۲ - مواهب علیه تألیف ملا حسین کاشفی و اعظم سبزواری؛

۳ - مفتاح کنوز القرآن تألیف کاظم بیک دربندی.

در حدیث

۱ - صحیح مسلم؛

۲ - صحیح بخاری؛

۳ - نخبة الفكر تألیف علی ابن احمد عسقلانی معروف به ابن حجر.

در فقه

۱ - تحفة المحتاج تألیف امام شهاب الدین احمد بن حجر هیتمی مکی در شرح منهاج

الطالین امام نووی؛

۲ - اعانة الطالین تألیف سید ابوبکر مشهور به سید بکری دمیاطی در شرح فتح

المعین.

در اصول فقه

۱ - الرسالة تألیف امام شافعی؛

۲ - المستصفی من علم الاصول تألیف امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی؛

۳ - کتاب ورقات تألیف امام ابو المعانی عبدالملک جوینی معروف به امام الحرمین و

شرح آن؛

۴ - اصول الفقه و الکلام تألیف شهاب الدین احمد بن حجر هیتمی مکی؛

۵ - جمع الجوامع تألیف تاج الدین سبکی و شرح جلال محلی بر آن و حواشی بنانی

و شریینی؛

۶ - لبّ الاصول و غایة الوصول شرح آن تألیف و تلخیص شیخ الاسلام ذکریا انصاری؛

۷ - کتاب مسلم الثبوت تألیف محقق بهاری هندی با شرح عبدالعلی محمدبن نظام الدین انصاری موسوم به فواتح الرحموت؛

۸ - کتاب معالم الاصول تألیف حسن بن زین الدین معروف به شهید دوم.
بطوری که در ابتدای مباحث اصلی اشاره است ترتیب ابواب و فصول آن روی تقسیمات متأخرین و طریقه ایست که تاج الدین سبکی در کتاب جمع الجوامع و شیخ الاسلام ذکریای انصاری در کتاب لبّ الاصول اختیار نموده اند.^۱
(العبد ابوالوفابن محمدبن عبدالکریم الانیمشکانی الكردستانی)

(۱) راویان اقوال قدیمه شافعی رحمته الله چهار نفرند:

۱ - ابو علی حسن زعفرانی؛

۲ - ابو ثور؛

۳ - احمد بن حنبل؛

۴ - کرابیسی.

راویان اقوال جدیده او شش نفرند:

۱ - مزنی؛

۲ - ربیع بن سلیمان جیزی؛

۳ - ربیع بن سلیمان مرادی؛

۴ - بویطی حرمله؛

۵ - یونس بن عبدالاعلی؛

۶ - اصحاب قفال تماماً اصحاب وجوه فی المذهب هستند. از جمله آنها ابوعلی سنجدی، قاضی حسین، شیخ ابو محمد جوینی والد امام الحرمین، فورانی، مسعودی، صیدلانی. در میان عراقیها شیخ ابو حامد اسفراینی مانند قفال شیخ اهل عراق است و اصحاب وی نیز اصحاب ابوالطیب و بند نیجی و محاملی از مشاهیر آنها می باشد.

کذا ذک الصلاح الصفدی فی کتابه الغیث المجسم.

ترجمه‌ی احوال مؤلف



مؤلف در سال ۱۳۳۱

ترجمه‌ی احوال مؤلف که ارتجالاً به قلم خود او در سال ۱۳۳۹ برای کتابخانه آستان قدس رضوی تهیه و ارسال شده است ریاست محترم کتابخانه آستان قدس رضوی علی صاحبها آلاف التحية والثناء نامه شماره ۱۷۹۸ مورخه ۳۹/۶/۲۷ متضمن رسید رسمی دو جلد کتاب اهدایی زیب و وصول داد و از عنایات مبذوله کمال تشکر و امتنان حاصل گردید اینکه ترجمه‌ی احوال این ضعیف را خواسته بودید که در فهرست علمی کتابخانه درج شود.

گرچه خود گمنامی را بر هر نوع تظاهری ترجیح می‌دهم، ولی چون ترجمه احوال اصولاً مستلزم ذکر اسامی یک سلسله اساتید و مشایخی خواهد بود که به اسلام و فرهنگ اسلامی خدماتی انجام داده‌اند. و این خود کمکی به کشف حقایق تاریخی خواهد بود. اینک اجابۀ للمسؤل به تحریر این مختصر مبادرت می‌شود.

اسم و نسب

طه المکنئی و المشتهر بابی الوفا المعتمدی نجل مرحوم حاج شیخ محمد معتمد الاسلام. که از اجله‌ی علمای شافعی کردستانات محسوب و سالها در آن صفحات متصدی قضا و تدریس علوم معقول و منقول بوده و از سلسله مشایخ کانی مشکانی است که این خاندان به فضل و تقوی معروف و تکیه و خانقاه آنها در حال حاضر هم در قریه کانی مشکان دو فرسخی شهر ستنندج موجود و مورد توجه و اعتقاد اهالی آن سامان می‌باشد. نسب این طایفه طبق شجره‌ای که در دست است به قُصّی جد چهارم پیغمبر اکرم، ﷺ، می‌رسد.

مولد و منشاء

شهر سهندج مرکز فعلی کردستان ایران که در ۴۴/۳۸ درجه طول شرقی گرنویچ و ۳۶ درجه عرض شمالی خط استوا واقع شده است. تاریخ تولد ماه صفرالخير ۱۳۰۵ هجری قمری مصادف با سال ۱۲۶۵ شمسی که در حال حاضر مرحله هفتاد و پنجم از سنین زندگی را طی می نماید.

تحصیلات و مشاغل

مواد تحصیلی علوم قدیمه اعم از ادبیات فارسی و عربی، صرف، نحو، بیان، بلاغه، بدیع، منطق، حکمت، کلام، تفسیر، حدیث، فقه، اصول و غیره، و به معلومات جدیده نیز آشنایی دارد. در سال ۱۲۹۴ شمسی پس از خاتمه‌ی تحصیلات وارد خدمت دولت شده متجاوز از سی سال متصدی مقامات مختلفه وزارت دارایی بوده، از این مدت ۵ سال در کردستان، ۳ سال در خراسان و بقیه را در تهران بسر برده است. در سال ۱۳۲۸ شمسی با رتبه‌ی ۹ اداری متقاعد و از امور دولتی کنار گرفته ولی اشتغال به خدمت هیچ وقت مانع از ادامه مطالعه و تتبع و تحقیق نشده در دوران تقاعد که مجال بیشتر و موسعتر داشته به تألیف کتب و رسائلی چند پرداخته به این قرار:

- ۱ - کتاب اصول فقه شافعی به فارسی و چاپ و منتشر مورد استفاده است؛
- ۲ - کتاب ارث در اسلام و مقررات قانون مدنی ایران به فارسی چاپ و منتشر شده است؛
- ۳ - رساله‌ی در اثبات مسدود نشدن باب اجتهاد در طریقه‌ی تسنن به عربی چاپ و در داخل و خارج منتشر شده؛
- ۴ - شرح فارسی بر کتاب (الشبهات فی المواعظ والآداب) تألیف امام قضاعی در احادیث نبوی. (چاپ نشده)؛
- ۵ - رساله در مسأله خلق الاعمال علم کلام به فارسی. (چاپ نشده).

اساتید و مشایخ

از ابتدای امر یعنی از تعلیم الفبا تا خاتمه‌ی علوم صرف و نحو در نزد مرحوم شیخ لطف الله امام جماعت و مدرس یکی از مدارس که بنی اعمام والد و شخص بسیار مبارکی

بود، شروع نموده سایر علوم عربیت و مواد عالیتری را که فوقاً شرح داده شد بترتیب نزد والد ماجدم و مرحوم حاج شیخ عبدالحمید عموم تحصیل و بالاخره در نزد مرحوم ملا عبدالله دشکی مفتی کردستان به انتها رسیده است. مرحوم والد تلمیذ علامه حاج سید حسن مدرس چوری و او نیز خلفاً عن سلف تلمیذ آباء و اجداد دانشمند خود بوده تا برسد به مرحوم سید ابوبکر چوری مشهور به (مصنف) صاحب تالیفات گرانهای عدیده از قبیل:

کتاب الوضوح: شرح المحرر امام عبدالکریم رافعی قزوینی در فقه شافعی، کتاب طبقات الشافعیه و کتابهای سراج الطريق و ریاض الخلود در عرفان و اخلاق که این دو کتاب در سده ی دهم به فارسی روان تالیف شده است.

مرحوم حاج شیخ عبدالحمید عموم از فحول مدرسین قرن اخیر و صاحب قصیده ی غرای لامیه الکرده است وی از تلامذه ی مرحوم ملا محمد زهاوی مفتی معروف بغداد بوده است.

مرحوم ملا عبدالله دشکی مفتی کردستان هم در علوم عقلی و نقلی دستی قوی داشته سلسله اساتید و مشایخ وی طبق اجازات موجوده به این قرار است:

وی تلمیذ عمر افندی اربلی و او تلمیذ عمر افندی مدرس رواندز و وی نزد ابوبکر افندی اربلی او هم نزد عالم ربانی محمد افندی خطی شیخ سلیمانی و این دو در نزد عبدالرحیم افندی زیاری و عبدالرحمن افندی روزبهانی، رحمتهما قرائت کرده اند. این دو نفر نزد صبغة الله افندی زیاری و او نزد مولانا محمد صالح افندی حیدری دومی نزد والد ماجد خود مولانا اسمعیل او هم نزد مولانا ابراهیم مدرس و وی نزد والد دانشمند خویش مولانا حیدر حریری کردی صاحب تصانیف عدیده و او نزد پدر خود مولانا احمد و وی نزد پدرش مولانا حیدر کردی تلمیذ شیخ الاسلام مولانا زین الدین کردی بلالی، تلمیذ نصرالله خلخالی تلمیذ خواجه جمال الدین محمود شیرازی تلمیذ مولانا المحقق جلال الملة والدین محمد بن اسعد الصدیقی الدوانی تلمیذ محی الدین کشکناری تلمیذ علامه سید شریف جرجانی، رحمتهما، تلمیذ مبارکشاه تلمیذ مولانا قطب الدین الرازی، تلمیذ علامه شیرازی. تلمیذ خواجه نصرالدین طوسی و همچنین تلمیذ

قزوینی تلمیذ امام فخرالدین رازی تلمیذ حجت الاسلام محمد غزالی تلمیذ امام الحرمین عبدالملک یوسف الجوینی تلمیذ شیخ ابوطالب مکی قرائت کرده و او به ابو عثمان مغربی ارادت ورزیده و از وی خرقه پوشیده و او از قطب زمان خود ابو عمرو زجاج و او از برهان الملة والدین مروج الشریعة و محیی الطریقة جنید بغدادی، رحمته الله، و او از ولی معروف سرّی بن مغتس السقطی و او از شیخ معروف کرخی و او از ابوسلیم داطالی و او از حبیب عجمی و او از حسن بصری و او از غوث الموحدین و یعسوب العارفین علی بن ابی طالب، رحمته الله، و او از دره‌ی صدف وجود و صاحب مقام محمود سیدنا و سید الاولین و الآخرين خاتم الانبیاء والمرسلین محمد المصطفی، صلی الله علیه و آله، تعلیم گرفته است.

اللّٰهُمَّ ابقنا علی طریقتہ البیضاء و وقفنا علی تبعیة شریعتہ الغراء و ارزقنا شفاعتہ فی یوم الجزاء برحمتک یا ارحم الراحمین. این بود سلسله‌ی اساتید و مشایخ این ضعیف که از نظر اختصار حتی الامکان به ذکر اسامی اکتفا و از تصریح به عناوینی که استحقاق دارند امساک و خودداری شد.

وانا العبد العاصی لیلو الوفاء المعتمدی الکر دستانی.

اجمالی از تاریخ علم اصول فقه

اصول فقه مهم‌ترین و مفیدترین علوم آلی شریعت اسلامی و مقصود از آن بدست آوردن احکام شرع از ادله‌ی آن می‌باشد، این احکام در زمان حضرت رسول، ﷺ، بدون هیچ گونه واسطه و وسیله از آیات قرآن و احادیث نبوی و طرز عمل و کردار پیغمبر، ﷺ، درک می‌شد، چه قرآن به لغت و زبان قوم نازل شده اصحاب و مسلمین صدر اسلام از موارد نزول آیات به خوبی واقف و در فهم معانی آنها محتاج به وسیله نبودند حتی بعضی از مورّخین نوشته‌اند شنیده شده است یک نفر از اصحاب برای فهم معنی آیات قرآن به حضرت رسول، ﷺ، مراجعه کرده باشد همچنین احادیث نبوی نیز چون عربی و به زبان قوم بود اصحاب به سهولت مفاهیم آن را درک نموده و به مقصود پی می‌بردند، طرز اعمال و کردار پیغمبر، ﷺ، را نیز به واسطه این که مکرر دیده و مشاهده کرده بودند در امور مربوط به عبادات و معاملات و سیاسات از آن حضرت تعلیمات کافی گرفته و تبحر زیادی به هم رسانیده به مدلول حدیث: (أَصْحَابِي كَالنَّجُومِ بَأْيُهُمْ أَقْدَرُ يَتَمُّ اهْتَدَيْتُمْ) فقهات^۱ آنها در احکام محرز و مسلم شده بوده. ولی در میان آنها فقط یک عده‌ی مخصوص و معینی به دادن فتوی و بحث در حلال و حرام اشتہار یافتند^۲ این عده در درجه اول عبارت بودند از خلفای راشدین و بعد از آنان اشخاص بر جسته دیگری مانند عبدالرحمن بن عرف، ابی ابن کعب، عبدالله بن مسعود، معاذ بن جبل، عمار بن یاسر، حذیفه، زید بن ثابت، ابوالدرداء، ابوموسی اشعری، ﷺ، بودند که تکالیف دینی مسلمین را از نصوص آیات و متون احادیث معلوم می‌نمود و اگر مواردی پیش می‌آمد که نصی درباره‌ی آن صادر نشده باشد به اجتهاد و رأی خود حکم آن را از روح و مؤدای آیات و احادیث یا تطبیق مسأله‌ی مورد بحث با یکی از موارد مشابهی که نص درباره‌ی آن صادر شده استنباط نموده و این عمل را رأی و اجتهاد و به عبارت دیگر قیاس می‌نامیدند. و چون این قبیل اشخاص مورد اعتماد عمومی بودند و عصمت امت هم به

(۱) آنها در احکام محرز و مسلم شده بوده. ولی در میان.

(۲) طبقات الفقها تألیف ابواسحق شیرازی.

موجب حدیث (لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِي عَلَى الضَّلَالِ) ثابت و محرز گردیده بود بعد از حضرت رسول، ﷺ، اجماع و اتفاق رای آنها بر امری و همچنین اجماع مجتهدین دوره‌های بعد نیز یکی از ادله محسوب شده مدارک احکام عبارت گردید از کتاب، سنت، اجماع و قیاس.

اجتهاد در احکام از زمان حضرت رسول، ﷺ، شروع گردید ولی چون در حیات پیغمبر، ﷺ، باب وحی مفتوح و اصحاب در تعیین تکالیف دینی دسترس به آن حضرت داشتند کمتر بدان احتیاج می‌افتاد، از موارد اجتهاد در زمان پیغمبر، ﷺ، یکی آن است بنابه روایتی که شیخین کرده‌اند حضرت رسول، ﷺ، در مورد یهودیان بنی قریظه سعد بن معاذ را حکم قرار داده رأی او را استفسار کرد مشارالیه گفت: (نُقَاتِلُ مُقَاتِلَهُمْ وَ نَسْبِي ذُرِّيَّتَهُمْ) پیغمبر اکرم، ﷺ، این رای و نظریه او را پسندیده فرمود: (حَكَمْتُ عَلَيْهِمْ بِحُكْمِ اللَّهِ) ^۱ دیگر آنکه حضرت رسول، ﷺ، در موقع اعزام معاذ بن جبل به مأموریت یمن من باب آزمایش از او پرسید به کار مردم چگونه رسیدگی می‌کنید؟ جواب داد: مطابق قرآن مجدداً سؤال کرد: اگر در قرآن حکمی بدست نیامد چه خواهی کرد. گفت مطابق سنت نبوی، باز پرسید: اگر در سنت هم حکمی نبود چطور؟ گفت: مطابق رأی و اجتهاد خودم عمل خواهم کرد، چون معاذ به خوبی از عهده‌ی این امتحان بر آمد پیغمبر، ﷺ، او را تحسین کرده گفت خدای را شکر می‌کنم که نماینده و فرستاده‌ی پیغمبر، ﷺ، بر طبق میل و رضای او عمل می‌کند. ^۲ این خود دلیل اعتنا و توجه شارع به اجتهاد رأی است.

بعد از حضرت رسول، ﷺ، چون باب وحی مسدود گردید و از طرفی هم حوزه‌ی اسلام رو به توسعه می‌رفت و قضایای تازه و بدون سابقه به وقوع می‌پیوست که در آیات و احادیث، نصوصی درباره‌ی آنها به نظر نمی‌رسید برای تعیین حکم شرعی این قسم قضایا احتیاج به رأی و اجتهاد بیشتر احساس گردید و بنابراین خلفای راشدین و مجتهدین صدر اسلام هم خود اجتهاد می‌کردند و هم به عمال و مأمورین قضایی دستور اجتهاد می‌دادند و اینک برای نمونه چند فقره از آنها ذیلاً ذکر می‌شود:

(۱) لب الاصول و جمع الجوامع به نقل از رواة معتبر.

(۲) طبقات الفقهاء.

۱ - در خلافت ابوبکر، رضی الله عنه، موقعی که طایفه‌ی بنی حنیفه به عنوان این که دریافت زکاة مخصوص شخص پیغمبر بوده است از تادیبه‌ی آن به ابوبکر امتناع کردند. ابوبکر به جنگ و قتال با آنها رأی داد عمر بن خطاب در مقام اعتراض به این رأی گفت پیغمبر، صلی الله علیه و آله، فرموده است: (أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَإِذْ قَالُوا غَصَبُوا مِنِّي دِمَائِهِمْ) ^۱ ابوبکر، رضی الله عنه، در جواب گفت: (أَلَمْ يَقُلْ بِحَقِّهَا فَمِنْ حَقِّهَا إِيْتَاءُ الزَّكَاةِ كَمَا أَنَّ مِنْ حَقِّهَا إِقَامُ الصَّلَاةِ فَمَا أَفْرَقُ بَيْنَ مَا جَمَعَ اللَّهُ وَاللَّهُ لَوْ مَنَعُونِي عِنَاقًا مِمَّا أَعْطَا النَّبِيُّ لَفَاتَلْتُهُمْ عَلَيْهِ) ^۲ عمر بن خطاب و سایر اصحاب رضوان الله علیهم به این استدلال ابوبکر، رضی الله عنه، قانع و متقاعد شده آن را قبول کردند؛ اجتهاد ابوبکر در این مورد از دو جهت است یکی از طریق تخصیص خبری است که مورد استناد عمر واقع گردید و دیگری از این جهت که ابوبکر شخص خود را که جانشین پیغمبر، صلی الله علیه و آله، بوده است بر شخص پیغمبر، صلی الله علیه و آله، قیاس کرده زیرا او هم مانند پیغمبر، صلی الله علیه و آله، زکات را برای مستحقین می‌گرفته نه برای شخص خود؛

۲ - خلیفه‌ی دوم عمر بن خطاب، رضی الله عنه، در فرمانی که به عهده‌ی ابوموسی اشعری صادر کرده ضمن تشریح آداب قضاوت راجع به کیفیت اجتهاد در مواردی که نص درباره‌ی آنها به نظر نرسد چنین دستور داده است: (فَإِنَّ الْقَضَاءَ فَرِيضَةٌ مُحْكَمَةٌ وَسُنَّةٌ مَتَّبَعَةٌ وَافْتِهِمْ فِيمَا أُدْلِيَ إِلَيْكَ فَإِنَّهُ لَا يَنْفَعُ تَكَلُّمٌ بِحَقِّ لَا تَفَادَ لَهُ، أَسِ بَيْنَ النَّاسِ فِي لِحْظِكَ وَ مَجْلِسِكَ حَتَّى لَا يَطْمَعَ شَرِيفٌ فِي حَيْفِكَ وَلَا يَبْتَاسُ ضَعِيفٌ مِنْ عَدْلِكَ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ، وَالصَّلُحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا مَا أَحَلَّ حَرَامًا أَوْ حَرَّمَ حَلَالًا وَالْفَهْمُ النَّهْمُ فِيمَا تُلْجَلِجُ فِي نَفْسِكَ مِمَّا لَيْسَ فِي بَعْضِ كِتَابٍ وَلَا فِي سُنَّةٍ، ثُمَّ اعْرِفِ الْأَشْكَالَ وَلَا مِثَالَ فُقُسِ الْأُمُورِ عِنْدَ ذَلِكَ بِأَشْبَهَا بِالْحَقِّ) ^۳

عمر در اینجا ترتیب و کیفیت اجتهاد و استنباط را به بهترین وجهی که موجب حیرت ارباب عقول است بیان نموده و دستور عمل بدان را داده است.

(۱) این عبارت و سایر عباراتی که در دنبال آن ذکر می‌شود غالباً در اول مبحث قیاس هم ذکر و در آنجا ترجمه شده لذا از تکرار ترجمه در اینجا خودداری شد در صورت لازم به بحث قیاس مراجعه شود.

(۲) طبقات الفقهاء ومستصفی الاصول.

(۳) طبقات الفقهاء.

۳ - موقعی راجع به میزان حدّ کسانی که شرب مسکر می‌کردند در میان اصحاب اختلاف به هم رسید بعضی از آنها چهل تازیانه و بعضی دیگر هشتاد تازیانه قائل بودند علی ابن ابی طالب، رضی الله عنه، از روی اجتهاد فرمودند: (مَنْ شَرِبَ هَذِي وَ مَنْ هَذِي افْتَرَى فَارَى عَلَيْهِ حَدَّ الْمُفْتَرِي) ^۱ در اینجا خلیفه چهارم نیز وارد رأی و اجتهاد شده عمل شراب خواری را چون متضمن هذیان و افترا است به جامعه بیهتان آن را قیاس بر عمل قذف کرده و برای هر دو یک میزان حدّ قائل گردیده و هكذا سایر اجتهادات او در باب فرائض و مسائل ارث که مشهور است.

۴ - عبدالله بن مسعود به کسانی که به مقام قضائی منصوب و برقرار می‌شدند می‌گفت: (الْأَمْرُ فِي الْقَضَاءِ بِالْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ قَضَايَا الصَّالِحِينَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَاجْتِهَدْ بِرَأْيِكَ) و همینطور سائر صحابه و مجتهدین دوره اول اسلام حکم شرعی مسائل و قضایائی را که در مورد آنها نصّ یا اجماع به نظر نمی‌رسید از روی اجتهاد تعیین می‌کردند.

بعد از انقراض عصر اصحاب فقاقت و فتوی به تابعین یعنی: کسانی که به ملاقات اصحاب نایل و از آنها تعلیم گرفته بودند انتقال یافت، مشهورترین آنها هفت نفر در مدینه مرکز حجاز بودند که به فقهای سبعه معروف و اسامی آنان را بعضی از علما در این دو بیت جمع کرده:

أَلَا كُلُّ مَنْ لَا يَقْتَدِي بِأَثْمَةٍ فَقِسْمَتُهُ ضِيْزِي عَنْ الْحَقِّ خَارِجَةٌ
فَخَذَهُمْ عُيَيْدُ اللَّهِ عَرُوهُ قَاسِمٌ سَعِيدٌ سَلِيمَانُ أَبُو بَكْرٍ خَارِجَةٌ ^۲

(۱) تفصیل فتوای علی ابن ابی طالب این است مه بنا به روایت از ابن عباس قدامه بن مظعون صحابی، شرب خمر کرد و عمر بن خطاب که عهده‌دار خلافت بود از او بازخواست کرد چرا مرتکب این عمل شدی جواب داد خداوند فرموده است. (لیس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا و عملوا صالحات) و من از مهاجرین او اسلام هستم و در جنگ بدر و احد هم شرکت کرده‌ام عمر این خطاب به حاضرین گفت جواب او را بدهید و مردم سکوت کردند پس به ابن عباس گفت جواب او را بدهید و او گفت این آیه درباره کسانی است که قبل از تحریم قطعی شراب و نزول آیه: (انما الخمر و المسیر و الانصاب و الازلام...) الی آخر آیه مرتکب شده باشد. پس عمر این خطاب منیاب مشورت میزان حد را از حاضرین سوال کرد و علی ابن ابی طالب گفت من شرب هذی... (نقل و ترجمه از منهاج السنه جلد ۳ صفحه ۱۴۹ چاپ مصر) معتمدی.

(۲) ابن خلکان.

بعد از انتقال مرکز عملیات خلفا به عراق و نضج تمدن اسلامی در اثر ازدیاد روابط مسلمین به اقوام و ملل دیگر قضایا و حوادث جدید و بی سابقه فزونی یافته برای تعیین حکم آنها دائره‌ی رأی و اجتهاد در عراق بسط و توسعه کامل پیدا کرد و فقهای آن بأهل رأی معروف گردیدند و این طریقه در زمان ابوحنیفه امام آنها به اوج کمال رسید، ولی فقهای مدینه که در مرکز اصلی اسلام ماندند به واسطه این که وقائع ناشیه از ارتباط با ملل غیر عرب کمتر جهت آنها پیش می‌آمد احتیاج زیادی به رأی و اجتهاد نداشتند عمل به احادیث را تقویت و تعقیب نموده به اهل حدیث معروف گردیدند و اهمیت این طریقه در زمان مالک ابن انس امام آنها به حدّ اعلا رسید، بعد از ابوحنیفه و مقارن با زمان مالک، محمدبن ادریس شافعی پا به عرصه‌ی وجود نهاد مشارالیه قبلاً در مدینه نزد مالک بن انس تحصیل و طریقه‌ی او را تتبع نموده بعدها به بغداد مرکز عراق آمد و با اصحاب ابوحنیفه نیز تماس گرفته طریقه‌ی اهل حجاز را با طریقه‌ی اهل عراق امتزاج و اختلاط داده به صورت مذهب جداگانه در آورد. بعد از او احمدبن حنبل که از اصحاب شافعی^۱ و یکی از محدّثین بزرگ شمرده می‌شد ظهور کرد؛ پیروان او با سرمایه‌ی زیادی که در حدیث داشتند نزد اصحاب ابوحنیفه تبعاعی کرده به مذهب جداگانه اختصاص یافتند.^۲ مذاهب چهارگانه اهل سنت بدین طریق به وجود آمد و علاوه بر آنها مذهب دیگری به پیشنوای داود ظاهری و محمد پسرش ظهور کرد که آنها مدارک احکام را در نصوص و اجماع انحصار داده منکر رأی و قیاس بودند ولی طولی نکشید پیروان این طریقه از بین

(۱) عقیده احمدبن حنبل نسبت به شافعی از قراری است که در این دو شعر اظهار داشته است:

| | |
|---|---|
| إِنَّ الْمَذَاهِبَ خَيْرُهَا وَ أَجْلُهَا | مَا اخْتَارَهُ الْحَبْرُ الْأَمَامُ الشَّافِعِي |
| اخْتَرْتُ مَذْهَبَهُ وَ قُلْتُ بِقَوْلِهِ | وَ جَعَلْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَافِعِي |

(۲) بعضی از علما تاریخ ولادت و فوت و سنین عمر ائمه‌ی اربعه سنت را در ابیات ذیل جمع کرده.

| | |
|--|---------------------------------------|
| (ولادت) (فوت) (عمر) | (ولادت) (فوت) (عمر) |
| تاریخ نعمان: یکن سیف سطا | و مالک فی حَرْفِ قَطْعِ عِطَا |
| ۸۰ - ۱۵۰ - ۷۰ | ۹۵ - ۱۹۷ - ۸۴ |
| و الشافعی فی صین درند | و احمد بسبق امر جعد |
| ۱۵۰ - ۲۰۴ - ۵۴ | ۱۶۴ - ۲۴۱ - ۷۷ |
| فَاحْسِبِ عَلَى تَرْتِيبِ نَظْمِ الشَّعْرِ | مِیلَاذَهُمْ قَمَوْتُهُمْ کَالْعُمْرِ |

رفته مذاهب تسنن در چهار طریقه‌ی حنفی، مالکی، شافعی، و حنبلی^۱، انحصار یافت.^۲ سابقاً گفتیم اصحاب و مجتهدین صدر اسلام به واسطه‌ی این که قرآن به زبان آنها نازل شده و از موارد نزول آیات و هم اطلاع کافی داشتند احکام شرع را به سهولت از ادله درک و استنباط کرده و محتاج به واسطه و وسیله نبودند و در اواخر قرن اول و اوائل قرن دوم هجری چون عصر اصحاب منقرض و ملل مختلفی به حوزه‌ی اسلام در آمدند که نه آشنایی به نکات و خصوصیات زبان عربی داشتند و نه از موارد نزول آیات مطلع بودند در عین حال پاره‌ی اشخاص به منظوره‌ای خاصی دست به وضع و جعل احادیث زدند لذا لزوم بحث و تحقیق در هریک از ادله‌ی شرع احساس گردید؛ به این معنی برای فهم معانی آیات و احادیث بحث در دلالت الفاظ و مقتضیات آنها از لحاظ عموم و خصوص و مطلق و مقید و مجمل و مبهم و ناسخ و منسوخ و نیز برای حصول اطمینان به صحت احادیث تحقیق در صلاحیت روایت کنندگان آنها و همچنین برای اعتبار اجماع و قیاس بحث در شرایط و ارکان آنها ضرورت به هم رسانید، علاوه بر اینها غیر از ادله‌ی چهارگانه فوق پای دلایل دیگری از قبیل استحسان و استصحاب نیز به میان آمده و در اطراف آنها بحث و گفتگوی زیاد به عمل آمد؛ تمام این مطالب مبنی یا وسیله‌ی استنباط

(۱) بی‌مناسبت نیست عقیده‌ی پیروان هریک از ائمه نسبت به مذهب خود یادداشت شود:
حنفی گوید:

كذا القمر الوضاح خير الكواكب
و این عن الروسی نسخ العناكب

بكتب الموطا من تصانيف مالک
فمن حاد عنه هالک فی الهوالک

مثل البدر فی نجوم السماء
ایقاس الضیاء بالظلماء

فلم أر کاعتقاد الحنبلی
تکن ابدأ اعلی النهج السری

فوصیتی للناس ان یتحنبلوا

غدا مذهب النعمان خیر المذاهب
مذاهب اهل الفقه منه تقلصت
مالکی گفته:

اذا ذکرنا کتب العلوم فحقّ هل
فشد به کف الضیانة تهتدی
شافعی گفته:

مثل الشافعی فی العلماء
قل لمن قاسه بنعمان جهلاً
حنبلی گوید:

سبرت شرایع العلماء طرا
فکن من اهل سر و جهر

دیگری گوید:

انا حنبلی ماحییت و ان امت

(۲) مقدمه‌ی ابن خلدون

احکام بودند عنوان اصول فقه پیدا کرده علما و مجتهدین به وسیله‌ی آنها توانستند احکام را از ادله درک و استنباط کنند، ولی این اصول تا زمان محمدبن ادریس شافعی کتاب مدونی نداشت فقط بعضی از فقها در کتابهایی فقهی خود از پاره‌ی مسائل آن مانند اجتهاد رأی و استحسان ذکری می‌کردند، نخستین کسی که مسائل اصول فقه را صورت تدوین و تألیف داد به اتفاق مورخین و اجماع علما محمدبن ادریس شافعی بود^۱ که کتاب معروف رساله را تألیف کرد.^۲ یاقوت حموی مورخ مشهور در کتاب معجم الادباء در شرح حال شافعی ترتیب تألیف کتاب رساله را چنین شرح می‌دهد: عبدالرحمن بن مهدی از شافعی که در آن وقت جوان بود کتباً تقاضای تألیف کتابی نمود که شمل معانی قرآن و اخبار مقبوله و حجت اجماع و بیان ناسخ و منسوخ آیات و احادیث باشد پس شافعی کتاب الرساله را جهت او وضع و تألیف نمود.^۳ در این صورت ابتکار شافعی در تألیف و تدوین اصول فقه محرز و جای تردید نیست.^۴

(۱) امام فخررازی در مناقب الشافعی ص ۷۵ چنین می‌گوید فقه‌ها و مجتهدین قبل از امام شافعی در مسائل اصول فقه گفتگوهایی می‌کردند استدلالاتی می‌نمودند و اعتراضاتی وارد می‌ساختند لکن قانون کلی که در دلائل شرعی و کیفیت معارضه و ترجیحات در دست نداشتند که بدان رجوع کنند. امام شافعی علم اصول فقه را استنباط و وضع قانون کلی نمود که مردم در شناختن درجه ادله شرعی به آن مراجعه کنند. پس محقق شد که نسبت شافعی با علم شرع مانند نسبت ارسطو با علم عقل است. نقل و ترجمه از مقدمه کتاب الرساله چاپ مصر به قلم احمد محمد شاکر.

(۲) ابن خلکان، مقدمه ابن خلدون، معجم الادباء، معجم المطبوعات العربیه و المعربه صاحب کشف الظنون به نقل از کتاب التمهید تألیف قاضی جمال‌الدین اسنوی و همچنین جلال‌الدین سیوطی در کتاب الوسائل الی معرفة الاولئ ابتکار شافعی را در تألیف اصول مورد اجماع علما دانسته‌اند.

(۳) عین عبارت یاقوت حموی در صفحه ۳۱۳ جلد ۱۷ - معجم الادباء چاپ مصر از این قرار است: (کَتَبَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ إِلَى الشَّافِعِيِّ وَهُوَ شَابٌ أَنْ يَضَعَ لَهُ كِتَاباً فِيهِ مَعَانِي الْقُرْآنِ وَ يَجْمَعُ قَبُولَ الْأَخْبَارِ فِيهِ وَ حُجَّةَ الْأَجْمَاعِ وَ بَيَانَ النَّاسِخِ وَ الْمَنْسُوخِ مِنَ الْقُرْآنِ وَ السَّنَةِ فَوَضَعَ لَهُ كِتَابَ الرَّسَالَةِ)

(۴) آقای محمود شهابی استاد دانشگاه تهران در مقدمه‌ی دروسی که در اصول فقه جهت دانشجویان دانشکده‌ی حقوق تقریر کرده و به چاپ رسانیده است بعد از ذکر اقوال مورخین و اجماع علماء بر این که شافعی نخستین مؤلف در اصول بوده به استناد این که در کتاب الفهرست ابن ندیم ضمن تألیف محمدبن حسن شیبانی اسمی از کتاب اصول الفقه، کتاب الجهاد الرأی؛ کتاب الاستحسان برده شده و همچنین به استناد این که ابن خلکان در شرح حال ابو یوسف نوشته است او اولین کسی بوده است که در اصول مذهب حنفی تألیف کرده نسبت به تقدم شافعی در این باب اظهار تردید نموده و این تردید را به قرینه‌ی این که شافعی محمدبن شیبانی را ملاقات و از کتابهای او نسخه بر داشته تأیید نموده است؛ به نظر نویسنده با وجود اجماع علماء و مورخین سلف و با تفصیلاتی که یاقوت حموی نوشته است تردید آقای شهابی

مطالبی که در کتاب رساله از آن بحث شده عبارت است از: قرآن سنت، ناسخ و منسوخ، علل احادیث، خبر واحد، اجماع قیاس، اجتهاد استحسان، اختلاف.

ابن خلدون در مقدمه معروف تاریخ خود سیر تطوری اصول فقه را بعد از شافعی تا زمان تألیف کتاب مزبور چنین شرح داده است بعد از شافعی فقهای حنفی دست به تألیف در اصول فقه زده دامنه‌ی بحث تحقیق را توسعه دادند و نیز علمای کلام در این موضوع تألیفاتی کردند با این تفاوت که علمای کلام با قضای مسلک و طریقه‌ی که دارند بیشتر باستدلالات عقلی توجه می‌کردند پایه‌ی تألیفات خود را بر مسائل شرعی گذاشته به ذکر امثله و شواهد فقهی می‌پرداختند و در این طریقه فقهای حنفی ید طولایی نشان دادند یکی از ائمه‌ی آنها به نام ابو زید دبوسی بیشتر از سایرین در موضوع قیاس و شروط آن بحث و تحقیق کرده است، پس از آنکه صناعت اصول فقه تمکیل و مسائل و قواعد آن انضباط یافت مردم به طریقه متکلمین توجه نمودند از بهترین کتابهایی که به مذاق متکلمین تألیف شده کتاب (البرهان) امام الحرمین و کتاب (المستصفی) امام غزالی است که هر دو اشعری بوده‌اند و نیز کتاب (العمد) تألیف عبدالجبار و شرح آن



موردی ندارد چه اولا احتمال قوی آن است مقصود از کتاب اصول الفقه و کتاب اجتهاد الرای و کتاب الاستحسان که این ندیم ضمن تألیفات شیبانی ذکر کرده مبحث آنها است که آن موقع فقها در کتابهای فقهی خود از این قبیل مسائل اصول ذکری می‌کرده‌اند چنانکه اغلب از کتابهای دیگری که این ندیم ضمن تألیفات شیبانی نام برده همان مباحث و ابواب فقه است که عنوان کتاب به آنها داده شده اطلاق کتاب بر مبحث از سابق معمول و متداول بوده امروز هم آثار آن نمایان و در کتابهای فقه عنوان کتاب النکاح و کتاب الجراح و امثال آن زیاد دیده می‌شود؛ عبارات خود این ندیم در ذکر تألیف داود ظاهری که می‌نویسد (و الکتب الارلی یحتوی علیها کتاب سماء السیر) مؤید این نظر است؛

ثانیا تقاضای عبدالرحمن بن مهدی از شافعی از روی احتیاج به وجود هم چون کتابی بوده و این خود می‌رساند که در آن موقع تألیفی در این باب وجود نداشته است؛ ثانیاً ابن خلکان شافعی را اولین مؤلف در اصول فقه بطور مطلق و ابودیوسف را اولین مؤلف در اصول به طریقه حنفی مرقوم داشته و چون شافعی رساله در زمان جوانی تألیف کرده ممکن است تألیف ابویوسف مؤخر از آن باشد؛ رابعا شافعی در سال ۱۵۰ هجری متولد و در سال ۱۹۵ در بغداد با شیبانی ملاقات و از کتابهای او نسخه برداشته پس در این موقع شافعی مردی ۴۵ ساله بوده و تألیف رساله که در ایام جوانی او انجام گرفته قطعا از این ملاقات بوده است؛

خامسا چه شیبانی و چه ابویوسف هر دو از مجتهدین مبرز حنفی بوده‌اند و اگر یکی از آنها تقدم در تألیف اصول داشت علما و نویسندگان حنفی همچو اظهار می‌کردند و تقدم شافعی در این باب مورد اجماع علما اقرار نمی‌گرفت.

(العمد،...) تألیف ابوالحسین بصری است که هر دو طریقه‌ی اعتزال داشته‌اند این چهار کتاب اساس و ارکان اصلی فقه به حساب آمده و سپس همین چهار کتاب را دو نفر از فحول علمای کلام یکی امام فخررازی در کتاب (المحصول) و دیگری سیف‌الدین آمدی در کتاب (الاحکام) تلخیص کرده‌اند ولی سبک و طریقه‌ی تلخیص آنها از لحاظ احتجاج و تحقیق فرق دارد به این معنی امام فخررازی به افراط در ذکر ادله پرداخته و سیف‌الدین آمدی در تحقیق مذاهب و تفریع مسائل بیشتر کوشیده است؛ کتاب المحصول را سراج‌الدین ارموی شاگرد امام فخررازی در کتابی به نام الحاصل خلاصه کرده و شهاب قرافی و قاضی ناصرالدین عبدالله بیضاوی نیز هریک مقدمات و قواعدی از این دو کتاب اخیر انتخاب کرده هر کدام به صورت تألیفی در آورده‌اند تألیف قرافی به نام (التنقیحات) و تألیف بیضاوی به نام «مہناج الوصول» معروف و مورد توجه مبتدیان طلاب این علم است؛ کتاب الاحکام آمدی را هم ابو عمر و ابن‌الحاجب در کتابی به نام مختصر کبیر تلخیص کرده و آن را در کتاب دیگری مختصر نموده که میان طلاب متداول شده و مطالعه و شرح آن مورد توجه شرق و غرب گردیده است؛ در طریقه حنفی نیز کتابهای زیادی نوشته شده که بهترین آنها در میان متقدمین تألیف ابو زید دُبوسی و در میان متأخرین تألیف سیف الاسلام بزدوی است سپس ابن الساعاتی از فقهای حنفی کتاب الاحکام و کتاب بزدوی را جمع و از هر دو طریقه تألیفی نمود موسوم به کتاب «البدائع» این تألیف نیز مورد توجه علما و مجتهدین عصر حاضر است؛ این بود خلاصه‌ی از تطورات علم اصول فقه تا اواخر قرن هشتم و اوائل قرن نهم هجری که ابن خلدون میزیسته است.

در حدود همین تاریخ علم اصول فقه به اوج عظمت و کمال رسید و دائره‌ی تألیفات در آن به حدّی وسعت یافت که تاج‌الدین عبدالوہاب سبکی متولد در سال ۷۲۷ و متوفی در سال ۷۷۱ هجری در مقدمه‌ی کتاب معروف جمع الجوامع می‌نویسد کتاب مزبور را از یکصد تألیف در این علم و از شروحنی که مؤلف مذکور بر کتاب مختصر ابن‌الحاجب و کتاب منہاج الوصول بیضاوی نوشته است جمع‌آوری کرده این خود نمونه‌ی از توسعه و زیادی تألیفات اصول در آن دوره است و الحق کتاب جمع الجوامع سبکی شایسته‌ی

این اسم است چه با اختصار و بلاغتی که دارد جامع تحقیقات مؤلفین سلف و شامل طریقه‌ی احتجاج کتاب (المحصول) فخررازی و طریقه تحقیق کتاب (الاحکام) سیف الدین آمدی می‌باشد به همین جهت طرف توجه و اعتنای کامل دانشمندان واقع شده شروح زیادی بر آن نگاشته‌اند که بهترین آنها علامه محقق جلال الدین محمدبن احمد محلی شافعی متولد در سال ۸۶۴ هجری است. این متن و شرح تا حال حاضر هم مورد تدریس و تدریس در اغلب اقطار اسلامی است؛ کتاب جمع الجوامع را یک عده از دانشمندان تلخیص کرده‌اند، از جمله شیخ الاسلام ابو یحیی ذکریا بن احمد سینکی مصری متولد در سال ۸۲۵ و متوفی در سال ۹۲۵ هجری که یکی از علمای بزرگ شافعی و دارای تألیفات زیاد است مختصر کرده و لب الاصول نامیده سپس شرح جلال محلی را نیز با اصطلاحاتی تلخیص و بنام غایة الوصول فی شرح لب الاصول موسوم ساخته، این متن و شرح از کتب نفیسه در اصول فقه است، از کتب مهم دیگر این علم کتاب (مسلم الثبوت) تألیف علامه‌ی هندی محب الدین عبدالشکور بهاری متوفی در سال ۱۱۱۹ هجری است که مانند کتاب (البدایع) ابن الساعاتی جامع دو طریقت حنفی و شافعی می‌باشد. و در مسائل مختلف فیه دلائل هر طریقه را به تفصیل ذکر و مورد بحث قرار داده است مولوی عبدالعلی محمدبن نظام الدین انصاری حنفی در سال ۱۱۸۰ هجری بنام (فواتح الرحموت) بر این کتاب شرحی نوشته که به قول خود بعضی از عبارت فخر الاسلام علی بزدوی را «تصور می‌رود همان سیف الاسلام بزدوی باشد که ابن خلدون نام بوده» در این شرح حل کرده است. اسامی این شرح و متن هر کدام به حساب جمل ماده تاریخ سال تألیف آنها است. چون مقصود از این تاریخچه بیان طریقه ایجاد علم اصول فقه و سیر تکاملی آن تا وصول به وضعیت فعلی می‌باشد نه شرح کتب و تألیفاتی که در آن شده است مطلب را به همین جا ختم و وارد در اصل مقصود که تألیف مختصری در اصول فقه باشد گردیده امیدوارم این خدمت نا چیز مورد پسند ارباب فضل و استفاده طلاب این علم گردد. بمنت و کرمه.

العبد ابو الوفا معتمدی.

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس و ستایش بی قیاس خدایی را سزد که کتاب تکوین را از انواع موجودات تألیف و در میان همه‌ی آنها آدمی را به اوامر و نواهی خود مورد تکلیف قرار داد. درود نامحدود بر عموم پیغمبران بخصوص بر محمد مصطفی، ﷺ، خاتمه‌ی آنان و بر آل و اصحاب و یاران او باد.

مقدمه

نویسندگان و مؤلفین را از قدیم عادت این بوده که هنگام تألیف کتاب در هر علمی قبل از شروع به اصل مقصود از نظر آشنایی و بصیرت خوانندگان به علم مزبور مطالبی به عنوان مقدمه ذکر می‌کرده و نسبت به هر یک از آنها شرح و بسطهایی می‌داده‌اند که قسمت مهمی از کتاب را اشغال می‌کرده است. مهمترین مطالب مزبور عبارت از تعریف علم، موضوع علم، غرض و فایده‌ی علم است.^۱ چون این مختصر گنجایش ذکر تمام آن مطالب را ندارد ناچار به ذکر و توضیح مطالب سه‌گانه‌ی نامبرده در بالا اکتفا می‌شود تا به این وسیله خوانندگان و محصلین علمی را که در صدد مطالعه و تحصیل آن هستند نخست بطور اجمال شناخته از موضوع و مبنای آن مستحضر و از نتیجه و فائده که عاید آنها می‌شود آگاه گردند. چه اگر به مطالب مزبور آگاه نباشند طالب مجهول مطلق بوده و

(۱) مطالبی که پیشینیان ذکر آنها را در در مقدمه لازم دیده‌اند عبارت از ده چیز است که ابوالعلائی معری آنها را در اشعار ذیل جمع کرده:

عِلْمًا بَحْثُهُ وَ مَوْضُوعُ تَلَا
مِنْهُ وَ فَضْلُهُ وَ حُكْمُ يُعْتَمَدُ
وَ تِلْكَ عَشْرُ لِمَتْنِي وَ سَائِلُ
وَ مَنْ يَكُنْ يَدْرِي جَمِيعَهَا انْتَصَرُ

مَنْ رَامَ عِلْمًا فَلْيَقْدِمْ أَوَّلًا
وَ وَاضِعْ وَ نِسْبَةَ وَ مَا اسْتَمِدَّ
وَ اسْمُ وَ مَا أَفَادَ وَ الْمَسَائِلُ
وَ بَعْضُهُمْ عَلَى الْبَعْضِ انْتَصَرُ

علمی را که در طلب آن هستند از سائر علوم تمیز و تشخیص نداده دنبال کار بیهوده و عبثی رفته‌اند و این عمل شایسته و سزاوار آدم عاقل نیست.

تعریف اصول فقه

لفظ «اصول فقه» مرکب از دو کلمه است: یکی اصول، دیگری فقه و اینک نخست به توضیح معانی لغوی و اصطلاحی هر یک از این دو کلمه پرداخته و سپس به تعریف اصطلاحی مجموع ترکیب اضافی «اصول فقه» که روی هم دارای معنی واحدی شده و به صورت اسم خاص یا لقب برای علم مخصوصی در آمده است مبادرت می‌شود: اصول جمع اصل است که در لغت به معنی قسمتی از هر چیز که مبنی و پایه‌ی قسمتهای دیگر آن چیز واقع شده باشد مانند پایه و بنیان دیوار یا ریشه و تنه‌ی درخت که پایه و بنیان پایداری قسمتهای بالاتر هر کدام از آنها است. و در اصطلاح دانشمندان کلمه‌ی اصول معنی‌های دیگری پیدا کرده است از این قرار:

۱ - راجح: مثل این که گفته شده (الْكِتَابُ أَصْلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْقِيَاسِ) یعنی: قرآن نسبت به قیاس راجح است؛

۲ - مستصحب: مانند این که گفته‌اند (طَهَارَةُ الْمَاءِ أَصْلٌ) در مورد آبی که در بقای طهارت آن شک به هم رسیده باشد؛

۳ - قاعده: مانند عبارت علمای نحو (الْفَاعِلُ مَرْفُوعٌ) این جمله یکی از قواعد و اصول علم نحو است؛

۴ - دلیل: مانند این که گفته شود ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ أَصْلٌ وَجُوبِ الصَّلَاةِ﴾، یعنی: این آیه دلیل وجوب نماز است.

ولی هر گاه کلمه‌ی اصول اضافه به علم شود مقصود از آن همان معنی اخیر یعنی: دلیل است و این که در بعضی از کتابهای لغت کلمه‌ی اصول را به قواعد و قوانینی که بنای علم بر آن گذاشته شده باشد معنی کرده‌اند درست در نمی‌آید زیرا قواعد علم عبارت از مسائل آن است نه مبادی آن و اگر این معنی در نظر گرفته شود اصول فقه عبارت از مسائل فقه خواهد بود و آن هم تطبیق با منظور نمی‌کند.

لفظ فقه در لغت به معنی فهم و در اصطلاح علم معروفی است که در این دوره به (حقوق اسلامی) تعبیر می‌شود و تعریف علمی آن از نظر دانشمندان فن قریباً ذکر می‌شود. اما ترکیب اضافی (اصول فقه) به آن معنی واحدی که مقصود از آن اسم خاص علم معین و مخصوصی باشد علما آن را به عبارت گوناگونی تعریف کرده‌اند که معروفتر و مفیدترین آنها از این قرار است.

(اصول فقه) عبارت است از: ادله‌ی اجمالی فقه^۱ و طرق^۲ استفاده از جزئیات^۳ آن و حال و صفات استفاده کننده^۴ بعضی برآنند که اصول فقه معرفت به ادله‌ی اجمالی فقه... است لکن عبارت اول مناسبتر به نظر می‌رسد به دلیل این که اولاً اطلاق اصول بر ادله مناسب‌تر از اطلاق آن بر معرفت است.

ثانیاً عبارت ادله‌ی اجمالی فقه و طرق استفاده از جزئیات آن الی آخر مفید و مستلزم علم بادله و طرق استفاده از آن نیز می‌باشد چه بدون شناختن دلائل و بدون اطلاع بر طرق استفاده که مقصود از آن مرجحات ادله متعارضه می‌باشد انجام منظور غیر معقول است. بالجمله این تعریف نتیجه فحص و تحقیق متأخرین است و با عبارت مفید و موجزی که دارد منتهای سعی در جامع و مانع بودن آن به عمل آمده و حتی ادله‌ی تفصیلی فقه را نیز از اصول خارج کرده هر چند مغایرت آن با ادله اجمالی اعتباری می‌باشد.

(۱) ادله‌ی اجمالی مانند مطلق امر، نهی، عمل پیغمبر، ﷺ، اجماع، قیاس، استصحاب، از حیث بحث در این که امر برای و خوب نهی برای حرمت و بقیه هر کدام به جای خود حجت شناخته می‌شود.

(۲) مراد از طرق استفاده مرجحاتی است که در بحث تعادل و ترجیح بین ادله‌ی که تعارض داشته باشند ذکر خواهد شد.

(۳) مقصود از جزئیات ادله‌ی اجمالی یکایک ادله است به تفصیل مانند آیه: (اقیموا الصلوة) در امر، و آیه: (لا تقربوا الزنا) در نهی. نماز گذاران پیغمبر، ﷺ، در میان کعبه اجماع امت بر این که سهم الارث دختر پسری که با دختر صلبی جمع می‌شود یک ششم است. و قیاس برنج برگندم در ممنوع بودن معامله بعضی به بعضی از آن و استصحاب طهارت برای کسی که در الغای آن شک داشته باشد. از مراتب مذکوره در بالا معلوم می‌شود ادله‌ی تفصیلی جزء اصول فقه نیست و ذکر بعضی از آنها در اصول فقه بطور مثال است.

(۴) مقصود از استفاده کننده مجتهد و مراد از صفات او شرایط خاصی است که به عنوان شروط اجتهاد برای او لازم می‌باشد و بدیهی است آن کسی که می‌تواند در موقع تعارض ادله به وسیله‌ی مرجحات استفاده کند همان مجتهد است نه مقلد.

موضوع اصول فقه

موضوع هر علمی عبارت از چیزی که در آن علم راجع به عوارض ذاتی آن چیز بحث و گفتگو شود چون در علم (اصول فقه) از چگونگی مدارک و ادله‌ی استنباط احکام بحث می‌شود پس موضوع این علم عبرت است از ادله‌ی فقه و آنهم به عقیده‌ی فقهای شافعی امور پنجگانه ذیل می‌باشد:

۱- کتاب: قرآن کریم؛

۲- سنت: قول و فعل پیغمبر، صلی الله علیه و آله، که تقریر نیز از آن جمله است؛

۳- اجماع؛

۴- قیاس؛

۵- استدلال.

۳- غرض از علم اصول.

غرض و فائده علم (اصول فقه) بطور اجمال عبارت است از علم و وقوف بر احکام الهی از قبیل وجوب و حرمت و امثال آن و بطور تفصیل مقصود از آن قادر شدن بر استنباط احکام شرعی و استخراج تکالیف شخصی دینی از روی ادله‌ی آنها می‌باشد. بعضی بر آنند چون علم اصول مقدمه و مبنای علم فقه است بنابراین غرض و فائده علم فقه بالواسطه و غیر مستقیم غرض و فائده علم اصول نیز هست ولی اگر این فرض مورد قبول و تسلیم واقع گردد اختصاصی به علم اصول نخواهد داشت و بلکه می‌توان شامل سایر علوم آلی دیگر مانند صرف و نحو امثال آنها نمود و این هم غیر معقول است.

آنچه در بالا ذکر شد مطالبی بود که در تمام علوم عمومیت دارد و در هر علمی قبل از شروع به اصل مقصود اطلاع بر آنها لازم و ضرور شناخته شده و این قسم مطالب معروف به *مُقَدِّمَةُ الْعِلْم* است علاوه بر اینها مطالب دیگری هست معروف به *مُقَدِّمَةُ الْكِتَاب* و مراد از آن توضیح و تعریف الفاظ و اصطلاحات خاصی است که مربوط به علم مورد بحث و ذکر آنها قبل از آغاز مباحث اصلی کتاب به پیشرفت و سرعت فهم مطالب

کتاب کمکهای مهمی می‌نماید^۱ و اینک به ذکر این قسم الفاظ و اصطلاحات مبادرت می‌شود:

تعریف فقه

فقه در اصطلاح فقها و دانشمندان فن عبارت است از علم به حکم شرعی عملی که از ادله‌ی تفصیلی کسب شده باشد لفظ علم در اینجا به معنی اعم و شامل ظن نیز هست چه همانطور که در محل خود شرح داده خواهد شد. ظن مجتهد از لحاظ قوت و اصابتی که جهت آن قائل شده‌اند نزدیک به علم و بلکه در ردیف آن شناخته می‌شود همچنین لفظ عملی عام و شامل عمل قلبی و عمل غیر قلبی است مثال اول مانند علم به وجوب نیت در وضو است که نیت یک عملی قلبی است و حکم وجوب بدان تعلق گرفته. مثال دوم مانند علم به مندوب بودن نماز وتر است که نماز مزبور یک عمل غیر قلبی و مورد حکم ندب قرار گرفته است. با قید لفظ عملی علم اصول فقه از تعریف خارج می‌شود زیرا اصول فقه علم به حکم شرعی اعتقادی است مانند اعتقاد به این که اجماع یا قیاس حجت می‌باشد.

حکم و اقسام آن

اما حکم در عرف و اصطلاح علمای اصول عبارت است از خطاب باری تعالی متعلق به فعل مکلف بر سبیل اقتضاء یا تخییر و یا خطاب الهی متعلق به فعل مکلف و غیر فعل مکلف از حیث وضع آنها.

خطاب نوع اول را خطاب التکلیف و خطاب نوع دوم را خطاب الوضع می‌گویند. در مورد تعریف فوق باید توضیح داد که: مقصود از خطاب باری تعالی کلام نفسی او «جَلَّ شَأْنُهُ» می‌باشد که از روز ازل خطاب نامیده شده تعلق آن به فعل مکلف برای زمان قبل از

(۱) در مورد مقدمة العلم و مقدمة الکتاب بحثهای زیادی شده و نسبت میان آنها را عموم و خصوص مطلق قائل شده‌اند به این معنی مقدمة الکتاب عام و مقدمة العلم خاص است هر کجا مقدمة العلم باشد مقدمة الکتاب نیز هست ولی عکس آن لازم نیست زیرا توضیح بعضی از الفاظ و اصطلاحات جزء امور دهگانه نیست که در شعر معری اشاره شده.

بعثت تعلق معنوی و برای زمان بعد از بعثت تعلق تنجیزی می‌باشد. مراد از مکلف، انسان بالغ و عاقلی است ممنوع التکلیف نباشد در این صورت بدیهی است تکلیف از اشخاصی که دچار سهو و غفلت شده‌اند و همچنین تکلیف از کسانی که ناچار و مجبور به امری هستند عقلاً ممنوع است. اقتضا یعنی: طلب انجام یا ترک فعل و آن عبارت است از وجوب، ندب، حرمت، کراهت و خلاف اولی که دو تای اولی برای انجام فعل و بقیه برای ترک فعل است. تخییر یعنی: مخیر کردن مکلف در انجام یا ترک فعل و آن هم عبارت از اباحه است. خطاب الوضع مانند خطاب وارد به صحیح یا باطل بودن چیزی، یا خطاب وارد به سبب بودن، یا شرط بودن، یا مانع بودن چیزی از حکم است. بنابراین احکام فقه در قسمت خطاب التکلیف شش چیز و در قسمت خطاب الوضع پنج چیز است که مجموعاً یازده نوع می‌شود از این قرآن:

اقسام خطاب التکلیف

- ۱- واجب: یعنی: چیزی که فعل آن موجب ثواب و ترک آن باعث عقاب باشد مانند نمازهای فرض؛
- ۲- مندوب: یعنی: چیزی که فعل آن موجب ثواب باشد و ترک آن باعث عقاب نباشد مانند نماز وتر؛
- ۳- حرام: چیزی است که ترک آن موجب ثواب و فعل باعث عقاب باشد مانند قتل نفس و زنا؛
- ۴- مکروه: یعنی: چیزی که ترک آن موجب ثواب ولی فعل آن باعث عقاب نباشد؛
- ۵- خلاف اولی: چیزی است که طلب ترک آن ضعیف‌تر از کراهت است مانند روزه خوردن مسافری که در روزه گرفتن صدمه نبیند؛
- ۶- مباح: چیزی است که نه فعل آن موجب ثواب باشد و نه ترک آن باعث عقاب باشد مانند کسب و صنعت.

اقسام خطاب الوضع

۷ - صحیح: عبارت از چیزی است که نفوذ به آن تعلق گرفته و جامع اعتبارات شرعی باشد؛

۸ - باطل: چیزی است که نفوذ به آن تعلق نگیرد و جامع اعتبارات شرعی نباشد؛

۹ - سبب: چیزی است که علت حکم باشد مانند عمل زنا که سبب وجوب حد شرعی است؛

۱۰ - شرط: چیزی است که انتفای آن باعث انتفای مشروط باشد ولی وجود آن مستلزم وجود مشروط نباشد مانند طهارت برای نماز؛

۱۱ - مانع: چیزی است که موجب انتفای حکم باشد مانند قتل در باب ارث که هر وقت وارث مؤرث خود را بکشد همین عمل مانع از ارث بردن او می شود.

معانی و توصیف هایی که برای هر کدام از امور مذکور در فوق بیان شد با در نظر گرفتن اتصاف هر یک به وصفی که دارد می باشد به این معنی واجب از حیث این که متصف به وجوب است چیزی را می گویند که فعل آن موجب ثواب و ترک آن باعث عقاب باشد یا مندوب از حیث این که متصف بنذب است و حرام از نظر این که متصف به حرمت می باشد و هكذا در بقیه تا آخر. بنابراین اصل مقصود از حکم همان معانی وصفی می باشد که هنگام انتساب به فعل مکلف به کلمات وجوب، ندب، حرمت، کراهت، اباحت، صحت و بطلان تلفظ می شود و هنگام انتساب به شارع به الفاظ ایجاب، تحریم و امثال آن تعبیر می گردد در این صورت وجوب و ایجاب یا حرمت و تحریم بر حَسَب ذات متحد و بر حسب اعتبار متغایر می باشند.

مسائل احکام

در نزد امام شافعی فرض و واجب دو لفظ مترادف و مفید یک معنی هستند لکن امام اعظم میان آنها فرق گذاشته و معتقد بر این است آنچه به دلیل قطعی ثابت شده فرض و آنچه مستند به دلیل ظنی است واجب می باشد و همچنین مندوب و مستحب و تطوع و

سنت مترادف و یک معنی می دهند ولی بعضی از علما در بین آنها نیز تفاوت قائل شده و گفته اند آنچه پیغمبر، ﷺ، بر عمل آن مواظب داشته سنت و آنچه را فقط یکی دو دفعه عمل کرده است مستحب می باشد. متأخرین علما بنا به تحقیقاتی که کرده اند اختلاف در دو مسأله فوق را لفظی دانسته اند.

فرض عین و فرض کفایه

واجب یا فرض بر دو قسم است یکی فرض عین و منظور از آن انجام عملی از شخص معین می باشد خواه آن شخص هر یک از افراد مکلفین باشد مانند نمازهای پنجگانه ی روزانه و روزه ی ماه رمضان که بر هر فردی از افراد مکلفین واجب است یا شخص مخصوص و معینی باشد مانند شخص پیغمبر، ﷺ، در اموری که خاص آن حضرت است. دیگری فرض کفایه و آن عبارت از علمی است که مقصود انجام گرفتن آن است بدون توجه به شخص معین به این معنی بر تمام احاد واجب است ولی اگر یک نفر آن را انجام داد تکلیف از همه ساقط می شود این قسم فرض در امور دینی مانند نماز بر میت یا امر به معروف و نهی از منکر و در امور دنیوی مانند حرف و صنایع است که به وسیله ی هر کس انجام گرفت، منظور شارع تامین است.

در این که کدام یک از این دو نوع واجب مقدم و برتر است میان علما اختلاف شده. امام شافعی بر این است فرض عین تقدم و برتری دارد زیرا شارع مقدس نهایت اعتنا و توجه را در انجام آن از هر فرد مکلفی نشان داده است و به همین جهت قطع طواف واجب را برای ادای نماز بر میت مکروه دانسته. لکن امام الحرمین فرض کفایه را به استناد این که انجام آن رفع تکلیف از سایرین نیز می کند برتر دانسته است.

واجب مخیر و حرام مخیر

محل و مورد احکام گاهی یک عمل معین و مخصوصی است مانند نماز و روزه که هر کدام از آنها واجب است و یا زنا و قتل که هر یک حرام می باشند و یا این که محل آن یکی از امور متعدد و معلومی است که بطور ابهام یکی از آنها واجب و با انجام دادن یک کدام

نسبت به بقیه‌ی تکلیف ساقط می‌شود فی مانند: اموری که در آیه کفارہ ذکر شده می‌فرماید: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾^۱ یعنی: کفارہ‌ی قسمی که شکسته شده باشد خوراک دادن ده نفر بینوا از خوراک متوسطی که به کسان خود می‌دهید یا لباس دادن آنها یا آزاد کردن بنده و برده ایست و هر کس واجد اینها نباشد سه روز، روزه بگیرد. در اینجا بر کسی که قسم شکسته باشد انجام یکی از امور مذکوره در آیه واجب شده این قسم واجب را واجب مخیر می‌گویند یعنی: شخص مکلف در انجام دادن هر کدام یک از آنها مختار و مخیر است. در این مورد اقوال مختلف و متعددی اظهار شده بعضی گفته‌اند تمام این امور واجب و با انجام یکی از آنها تکلیف ساقط و در صورت انجام دادن تمام آنها ثواب و اجر همگی عائد مکلف خواهد شد و هرگاه هیچ کدام از این امور انجام نگردد تکلیف باقی و موجب عقاب می‌شود. بعضی‌ها گفته‌اند در میان این امور یکی واجب است که بر خداوند معلوم و بر مکلف مبهم است و هر وقت انجام داد معلوم خواهد شد و هكذا اقاویل دیگری هست که ذکر آنها موجب تطویل است.

همچنین است حرام مخیر مانند عبارت (لَا تَتَنَاوَلِ السَّمَكُ أَوْ اللَّبَنَ أَوِ الْبَيْضَ) در این عبارت ترک خوردن یکی از این سه چیز تکلیف شده اقوال و عقایدی که در مورد واجب مخیر اظهار شده در مورد حرام مخیر نیز گفته شده است و در مبحث نهی هم در این مورد مطالبی ذکر خواهد شد.

اقسام واجب

هرگاه برای انجام دادن حکم واجبی وقت مخصوص و معینی قرار داده شده باشد آن واجب را واجب موقت گویند مانند نماز و روزه که جهت ادای هر کدام وقت مخصوصی معین شده است و هرگاه برای انجام آن وقت تعیین نشده باشد آن را واجب غیر موقت می‌نامند مانند: ایمان.

واجب موقت هم بر دو قسم است به این معنی یا وقتی جهت آن تعیین گردیده به اندازه‌ی مدت ادای همان واجب است آن را واجب مضیق گویند مانند روزه‌ی رمضان که وقت ادای آن اندازه همان ایام روزه است و یا این که وقت ادای واجب بیشتر از مدت انجام دادن آن می‌باشد مانند نمازهای پنجگانه که اوقات معینی جهت هر کدام بیشتر از مدت ادای آن است. این قسم واجب را واجب موسع خوانند. در مورد واجب موسع نیز اختلافاتی شده بعضی هم گفته‌اند موقع ادای آن اول وقتی است که برای آن معین گردیده و بعضی هم گفته‌اند آخر آن است ولی صحیح‌تر آن است تمام وقتی که جهت انجام واجب موسع تعیین گردیده موقع ادای آن و شخص مکلف در هر قسمتی از وقت معین ادای واجب کند به اجماع ائمت مرتکب گناهی نشده به علاوه اختصاص دادن زمان ادای واجبی به اول وقت یا آخر وقت خود یک نوع تضییق و منافی معنای واجب موسع است.

واجب به اعتبار دیگر دو نوع است: «أدا» و «قضا».

أدا: عبارت است از انجام دادن فعل واجب در وقت و موقعی که شارع برای آن معین نموده است بعضی گفته‌اند: أدا: عبارت از شروع و ابتدا کردن به انجام فعل واجب در وقت مقرر است. این ابتدا و شروع در نزد حنفی به انعقاد تکبیر تحریم نماز (الله اکبر اول که مقرون به نیت قلبی نمازگذار باشد) حاصل می‌شود و در نزد شافعی موقوف به انجام دادن یک رکعت از نماز در وقت مقرر است. بنابراین برای ادا محسوب داشتن نمازی که در آخر وقت مقرر انجام می‌گیرد در نزد حنفی فقط انعقاد تکبیر تحریم در وقت همان نماز کافی ولی در نزد شافعی موقعی أدا محسوب می‌گردد که یک رکعت تمام از آن نماز در وقت مقرر انجام گرفته باشد.

قضا: عبارت از انجام فعل بعد از انقضا و گذشتن وقت مقرر است. هر گاه در انجام فعل واجب نقص و خللی به هم رسید اعاده‌ی آن فعل، واجب می‌باشد. این اعاده اگر در همان وقت مقرر صورت گرفت ادا محسوب و اگر در غیر آن موقع انجام یافت قضا شمرده می‌شود.

مقدمه‌ی واجب و وجوب آن

معنی واجب و اقسام آن تا درجه‌ی که لازم بود روشن گردید اکنون به ذکر اموری می‌پردازیم که انجام فعل واجب متوقف بر آن است و این قسم امور را مقدمه‌ی واجب می‌نامند خواه آن مقدمه سبب فعل باشد مانند صیغه اعتاق برای عمل آن خواه شرط فعل باشد مانند: وضو برای نماز. فرق سبب و شرط این است که وجود سبب مستلزم وجوب مسبب می‌باشد ولی وجود شرط استلزامی برای وجود مشروط ندارد مثلاً در مثالهای فوق به محض اجرای صیغه اعتاق بطور استلزم عمل اعتاق صورت‌پذیر است لکن گرفتن وضو استلزامی جهت ادای نماز ندارد.^۱

اموری که مقدمه یا متوقف علیه فعل واجب قرار می‌گیرد یا در حدود توانایی و قدرت شخص مکلف می‌باشد مانند وضو و امثال آن یا خارج از حدود توانایی او است مثل حیات و زنده بودن شخص مکلف در این مورد چه وضو گرفتن و چه زنده بودن مکلف هر دو شرط انجام نماز هستند لکن اولی در حدود قدرت مکلف و دومی خارج از توانایی او می‌باشد.

بنا به مراتب فوق عقیده و نظریه‌ی جمهور اشاعره این است هر نوع کاری که در حدود توانایی مکلف باشد و بدون انجام دادن آن اتمام فعل واجب میسر نگردد آن کار نیز واجب خواهد بود چه اگر واجب نباشد ناچار باید ترک فعل واجبی که بر آن متوقف است مجاز باشد و این خود نقص غرض و امر باطل و ناروایی خواهد بود؛ مقصود از عبارت معروف (مُقَدِّمَةُ الْوَاجِبِ وَاجِبَةٌ) همین معنی است که ذکر شد.

از بیانات فوق معلوم می‌شود اولاً واجب به اعتبار دیگری بر دو قسم: است واجب اصلی و آن عبارت از فعلی است که حکم وجوب مستقیماً و بدون واسطه متوجه آن شده باشد مانند نماز؛

(۱) هر کدام از سبب و شرط یا بر حسب شرع است یا عقل یا عادت در این صورت هر یک از آنها سه قسم خواهد بود و مثالهایی که جهت اقسام آنها ذکر کرده‌اند از این قرار است: سبب شرعی مانند صیغه برای اعتاق، سبب عقلی مانند نظر برای حصول علم، سبب عادی مانند بریدن گردن برای قتل. شرط شرعی مانند وضو برای نماز. شرط عقلی مانند حیات برای علم، شرط عادی مانند گذاشتن نردبان جهت رفتن به بالای بام.

دیگری واجب تبعی و آن چیزی است که توجه حکم وجوب بدان به تبعیت واجب اصلی باشد مانند وضو که چون شرط نماز است به تبعیت نماز واجب شده است. ثانیاً در نزد اشاعره اموری که مقدمه یا متوقف علیه فعل واجب واقع می‌گردد اعم است از این که سبب یا شرط باشد بر خلاف نظریه کسانی که گفته‌اند مقدمه واجب همان سبب تنها است زیرا ارتباط سبب با مسبب بیشتر از ارتباط شرط با مشروط است و بر خلاف نظر آنهایی که گفته‌اند مقدمه‌ی واجب عبارت از تنها شرط شرعی می‌باشد نه شرط عقلی یا عادی و نه سبب بطور مطلق. این اظهارات درست در نمی‌آید چه در مورد انجام فعل واجب میان سبب و شرط تفاوت و امتیازی نیست همانطور وجوب مسبب بدون وجوب سبب غیر ممکن است وجوب مشروط نیز بدون وجوب شرط محال و ممتنع است.

تکلیف و مکلف به

در این که مندوب و مکروه مکلف به هستند یا خیر بین علمای اصول اختلاف شده و این اختلاف هم ناشی از اختلاف آنها در تفسیر معنی اصطلاحی (تکلیف) است کسانی که تکلیف را به معنی ملزم ساختن شخص به انجام دادن یا ترک کردن کار زحمت‌داری می‌دانند مکلف به در نزد آنها عبارت از واجب و حرام تنها می‌باشد و شامل مندوب و مکروه نیست. کسانی که تکلیف را به معنی طلب انجام یا ترک کار زحمت‌داری تفسیر کرده‌اند مانند قاضی باقلانی مکلف به در نزد آنها شامل واجب و حرام و مندوب و مکروه خواهد بود.

در اینجا بی‌مناسبت به موضوع تکلیف به محال نیز که در مورد گفتگوی زیادی واقع گردیده اشاره شود محال اصولاً سه نوع است:

- ۱ - محال بالذات و آن عبارت از چیزی است که عقلاً و عادة ممتنع باشد مانند اجتماع سیاهی و سفیدی و بطور کلی جمع بین دو ضد؛
- ۲ - محال بالغیر و آن عبارت از چیزی است که عقلاً محال نباشد ولی بر حسب عادت ممتنع باشد مانند بال و پر در آوردن مانند آدمی؛
- ۳ - محال به واسطه این که خداوند عدم وقوع آن را خبر داده باشد مانند ایمان ابوجهل.

در نزد اشاعره تکلیف «به معنی طلب انجام یا ترک فعل» نسبت به نوع اول و دوم جایز ولی صورت وقوع نیافته و نسبت به نوع سوم هم جایز و هم صورت وقوع پیدا کرده و آیه ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ را دلیل عدم وقوع می‌دانند نه عدم جواز.^۱ و دلائلی که برای جواز آن اقامه کرده‌اند این قرار است اولاً اگر تکلیف به محال جایز نبود صورت وقوع پیدا نمی‌کرد و حال آنکه اوامر صادره از ناحیه خداوند شامل مردمان عاصی و نافرمان نیز هست و این خود تکلیف به محال است زیرا عصیان و نافرمانی آنها را خداوند از روز ازل می‌دانسته و اطاعت کردن آنها چون بر خلاف علم خدا می‌باشد امری محال و ممتنع است.^۲ پس امر صادر شده نسبت به مردمان عاصی تکلیف به محال خواهد بود این دلیل جواز آن می‌باشد.

(۱) قال الله تعالى: (ربنا ولا تحمل علينا ائرا) التكاليف الصعبة و قد كانت لمن تقدم من الامم كقتل انفسهم و قرض ابدانهم و رفعت عن هذه الامة (ولا تحملنا ما لا طاق لنا به) هذا الدعاء دليل على جواز تكليف ما لا يطاق لانه يدعى برفع ما لا يجوز ان يقع ثم ان الشرع دفع وقوعه و تحقيق ذلك ان ما لا يطاق اربعة انواع:

الاول عقلی محض. كتكليف الايمان لمن علم الله انه لا يؤمن. فهذا جائز و واقع بالاتفاق؛
و الثاني عادى. كالطيران فى الهواء؛

و الثالث عقلی و عادى كالجمع بين الضدين فهذان وقع الخلاف فى جواز التكاليف بها و الاتفاق على عدم وقوعهما؛

و الرابع تكليف ما يشق و يصعب فهذا جائز اتفاقا فقد كلفه الله من تقدم من الامم و رفعه عن هذا الامة. (التسهيل الى علوم التنزيل باختصار).

(۲) خیام نیشابوری همین مسأله را مضمون رباعی ذیل قرار داده که می‌گوید:

| | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| من می خورم و آنکه چو من اهل بود | می خوردن من به نزد وی سهل بود. |
| می خوردن من حق به ازل می‌دانست | گر می نخورم علم ازل جهل بود. |

خواجه نصرالدین طوسی در این باره جوابی داده و گفته است:

| | |
|-------------------------------|----------------------------------|
| گفتی که گنه به نزد من سهل بود | این نکته نگویید آنکه او اهل بود. |
| علم ازلی علت عصیان کردن | نزد عسقلأ زغایت جهل بود. |

این دو شعر اشاره به جوابی است که به دلیل اشاعره داده شده و گفته‌اند: علم بامکان امتناع تابع معلوم است و سبب یا علت ایجاد آن نخواهد بود.

و نیز مرحوم ملا محمد زهاوی متولد در سال ۱۲۸۲ هجری صاحب کتاب البیتوشی ترجمه حال مفتی زهاوی چنین ضبط کرده است. محمد بن احمد بن حسین بن رستم بن کی خسرو بن امیربابا سلیمان در سال ۱۲۱۷ هـ متولد و در سال ۱۳۰۸ هجری فوت کرده است. که در بغداد سمت افتا داشته در مورد رباعی خیام گفته است:

خیام جواب شبهات سهل بود.

با صرف نظر ز علم هر معلومی

ثانیا خداوند ابوجهل را مکلف به ایمان و تصدیق به آنچه پیغمبر ﷺ، آورده است نموده و یکی از آنها که پیغمبر ﷺ، آورده همان ایمان نیاوردن و تصدیق نکردن ابوجهل است. در این صورت تکلیف ایمان به ابوجهل مستلزم تکلیف به ایمان نیاوردن و تصدیق نکردن او است و این خود امر محالی است. مخالفین در این باب جوابهایی داده‌اند که در کتابهای مفصل شرح داده شده است.^۱

همچنین در نزد اشاعره تکلیف به چیزی که شرط آن هنوز حصول نیافته جایز است مانند تکلیف انجام فروع دین به کسانی که هنوز شرط آن را که ایمان و اسلام باشد به جا نیاورده‌اند زیرا این موضوع مانند تکلیف نماز به اشخاص مسلمانی است که فاقد وضو و طهارت باشند همانطور امر بآداب نماز درباره‌ی شخص مسلمان باعث وجوب وضو که شرط آن است می‌شود همانطور هم تکلیف انجام فروع دین از کسانی که مسلمان نشده‌اند موجب انجام دادن شرط آن که مسلمان شدن است خواهد بود.

رخصت و عزیمت

حکم شرعی درباره موارد با وجود بقای سبب آن بنا به علل وجهات خاصی تغییر پیدا می‌کند. این تغییر اگر به این ترتیب است که اجرای حکم اصلی مشکل و از طرف شارع به حکم آسانتری تبدیل شود آن را «رخصت» می‌نامند مانند خوردن گوشت حیوان مردار برای شخص مضطر. در این مورد حکم اصلی حرام بودن گوشت مردار به واسطه بدی و عفونت آن است ولی در موقع اضطرار با وجود بقای این علت حکم اصلی تغییر یافته و شارع مقدس خوردن آن را از نظر حفظ جان و بقای نفس مباح و بلکه واجب کرده است.

بر عکس اگر حکمی از سهولت و آسانی به صعوبت و سختی تبدیل یابد آن را «عزیمت» گویند مانند شکار حیوانات که حکم اصلی آن اباحت ولی در موقع احرام حج از نظر احترام عبادت حرام شده است.

(۱) جواب دلیل اول همان است که رباعی خواجه نصرالدین طوسی اشاره شده و جواب دلیل دوم این است که آنچه به ابوجهل تکلیف شده تصدیق احکام شرع است و خبر دادن از این که ابوجهل ایمان نخواهد آورد جزء احکام نیست تا او مکلف به تصدیق آن شده باشد ولی مطلب تامل است.

حاکم ذات باری است

با احراز این که حکم عبارت از خطاب باری تعالی متعلق به فعل مکلف است معلوم و مسلم می‌گردد که هر حکمی از ناحیه‌ی قدس باری «جل شأنه العزیز» می‌باشد و بر خلاف عقیده بعضی از فرق مانند معتزله و پیروان آنها عقل را هیچ گونه دخالتی در آن نیست. و به همین جهت در نزد اشاعره حسن و قبح به معنی ترتب مدح و ذم در دنیا و ترتیب ثواب و عقاب در آخرت شرعی هستند نه عقلی ولی حسن به معنی ملائمت با طبع مانند گوارا بودن بعضی از غذاها و قبح به معنی منافرت طبع از قبیل: تلخی و یا بی‌مزگی پاره‌ی غذاهای دیگر بالاتفاق عقلی است و در این قسمت اختلافی نیست.

ادراک و حکم

ادراک در لغت به معنی رسیدن به چیزی است و در اصطلاح عبارت است از پی بردن به کنه و تمام معنی، خواه نسبت باشد خواه غیر نسبت.

ادراک: به معنی اصطلاحی هرگاه مقرون به ایقاع یا انتزاع نسبت نباشد آن را تصور گویند و اگر مقرون به یکی از آنها باشد آن را تصدیق «یا حکم» خوانند مثلاً در جمله‌ی «الانسان کاتب» ادراک معنی انسان و معنی کاتب و ادراک نسبت دادن دومی به اولی تصور محسوب ولی ادراک این سه امر با ایقاع نسبت «یعنی ثبوت معنی کاتب بودن برای انسان» یا انتزاع نسبت «یعنی سلب معنی کاتب بودن از انسان» تصدیق یا حکم می‌باشد. از این قرار حکم عبارت است از مجموع ادراک امور سه گانه به انضمام ایقاع نسبت یا انتزاع نسبت است و در این صورت حکم مرکب و تصور جزء آن است بعضی از علمای فن براین عقیده اند که تصدیق یا حکم عبارت از همان ایقاع یا انتزاع نسبت است و در این صورت حکم امر بسیطی می‌باشد که تصور قبلی طرفین نسبت و همچنین تصور خود نسبت شرط آن است.

علم و ظن

حکم در نزد علما و دانشمندان تقسیماتی دارد که اینک به توضیح و ذکر مثالهای آن مبادرت می‌شود به این معنی حکم اگر جازم و غیر قابل تغییر باشد آن را «علم» گویند مانند حکم شخص به این که گرسنه یا تشنه است.

یا مانند حکم به حرکت اجسامی که در حال حرکت دیده می‌شود این قبیل احکام جازم و غیر قابل تغییر می‌باشد و اگر جازم ولی قابل تغییر باشد آن را «اعتقاد» می‌نامند.

اعتقاد هم دو نوع است: صحیح و فاسد

صحیح: آن است مطابق واقع باشد مثل اعتقاد شخص مقلد به این که نماز چاشت سنت است این اعتقاد صحیح ولی چون از روی تقلید قابل تغییر می‌باشد، فاسد آن است مطابق واقع نباشد اعتقاد شخص مقلد به این که نماز چاشت سنت است این اعتقاد صحیح ولی چون از روی تقلید است قابل تغییر می‌باشد.

فاسد: آن است مطابق واقع نباشد مانند اعتقاد شخص فلسفی به این که دنیا یا عالم قدیم است. و هر گاه حکم جازم نباشد از سه شق خارج نخواهد بود: یا وقوع نسبت راجح؛ یا وقوع آن مرجوح؛ و یا این که وقوع و عدم وقوع آن مساوی می‌باشد.

در صورت اول یعنی: طرف وقوع راجح باشد آن را «ظن» و در صورت دوم که طرف وقوع مرجوح باشد آن را «وهم» و در صورت سوم که وقوع و لاوقوع نسبت مساوی باشد آن را «شک» می‌خوانند از این قرار ظن و وهم هر کدام یک حکم ولی شک دو حکم محسوب می‌شود.^۱

گاهی اوقات به طریق مجاز، علم بر ظن اطلاق و گاه بر عکس ظن بر علم اطلاق می‌شود مثال اول آیه‌ی: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾^۲ یعنی: ظنتموهن در اینجا علم به

(۱) بعضی از محققین مانند علامه تفتازانی بر این نظر و عقیده‌اند که وهم و شک حکم محسوب نمی‌شوند بلکه از جمله‌ی تصورات هستند زیرا وهم عبارت از ملاحظه‌ی طرف مرجوح و شک عبارت از تردید در وقوع یا عدم وقوع نسبت است.

(۲) سوره ممتحنه آیه‌ی: ۱۰.

معنی ظن است و مثال دوم آیه‌ی: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾^۱ یعنی: یعلمون در این آیه ظن به معنی علم است.

جهل

جهل: عبارت است از درک نکردن و پی نبردن به کنه چیزی که قصد درک آن شده باشد اعم از اینکه اصلاً ادراک و اطلاعی به مقصود حاصل نشود یا این که ادراک حاصل ولی بر خلاف حقیقت و نفس الامر باشد. مثال اول مانند عدم اطلاع بشر بر جزئیات محتویات داخله‌ی کره‌ی زمین و سائر سیارات. مثال دوم مانند اعتقاد فلسفی به این که عالم قدیم است و حال آنکه بدلائل قطعی خلاف این عقیده ثابت شده است. نوع اخیر را جهل مرکب خوانند برای اینکه مرکب از دو جهل است یکی عدم ادراک اصل مقصود و دیگری جهالتی که شخص مذکور به جهل خود دارد.

تقسیم علم

علم بر دو قسم تقسیم شده یکی علم ضروری و آن عبارت است از آنچه بدون نظر و استدلال بدست آید. نظر مانند علمی که از طریق یکی از حواس پنجگانه‌ی ظاهری «باصره، سامعه، شامه، لامسه، و ذایقه»، حاصل گردد و دیگری علم مکتسب و نظری و آن هم عبارت است از آنچه از راه نظر و استدلال بدست آید. نظر در اصطلاح به معنی فکر و حرکت نفس در معقولات است که وسیله رسیدن به علم یا اعتقاد باشد استدلال یعنی: طلب دلیل.

دلیل

دلیل در لغت به معنی مرشد و چیزی که وسیله‌ی ارشاد باشد و در اصطلاح عبارت از چیزی است با بکار بردن نظر صحیح در آن بتوان به مطلوب خبری رسید. برای اینکه نکات و دقایق این تعریف روشن شده باشد گویم: نظر در اینجا به معنی تفکر در امری

است که وسیله‌ی انتقال ذهن به مطلوب باشد و این وسیله انتقال را «وجه دلالت» می‌گویند. مانند عالم که دلیل بر وجود صانع است به این معنی وقتی در شئون و حالات آن دقت و تفکر کنیم به این نکته پی می‌بریم که این عالم حادث و از نیستی به هستی آمده است و از این نکته نیز بر می‌خوریم که آفریدگار و صانعی هست آن را خلق کرده در این صورت خود عالم دلیل و حدوث آن وجه دلالت. وجود صانع و آفریدگار مطلوب خبری می‌باشد. علمای منطق دلیل را عبارت از دو جمله می‌دانند که به وسیله یک واسطه به هم مربوط و در نتیجه جمله‌ی دیگری بدست آید. مانند آنکه در مثال بالا می‌گویند: عالم حادث است و هر حادثی دارای صانعی می‌باشد و نتیجه‌ی که از این دو جمله گرفته می‌شود جمله‌ی «عالم دارای صانعی است» می‌باشد. در این مورد جمله یا مقدمه اول را «صغری» و دومی را «کبری» و واسطه‌ی که وسیله ارتباط آنها شده و اصولیها آن را وجه دلالت می‌نامند (حد اوسط) و جمله‌ی سوم را (نتیجه) می‌گویند و چون مراد از جمله‌ی (رسیدن به مطلوب خبری) که در تعریف دلیل ذکر شد حصول علم یا حصول ظن به آن است پس تعریف ذکر شده در بالا شامل دلیل قطعی ظنی هر دو می‌باشند. مثال دلیل قطعی همان است که در فوق شرح داده شد. مثال دلیل ظنی مانند آیه «أَقِمْو الصَّلَاةَ» که دلیل بر وجوب نماز است در اینجا با دقت در آیه‌ی مزبور پی می‌بریم که این آیه امر است و امر هم مفید وجوب می‌باشد. ترتیب صغری و کبری و استنتاجی که به طریقه‌ی علمای منطق در مورد عالم و صانع داده شده در اینجا نیز مجری است.

حَدّ

حدّ: در لغت به معنی منع و در اصطلاح عبارت از قول و جمله‌ی است که چیز را از غیر خودش تمیز دهد. این تغییر وقتی حاصل می‌شود که عبارت حدّ طوری باشد از افراد محدود چیزی خارج و غیر از افراد محدود چیزی داخل آن نگردد. حدّ را به تعبیری جامع و مانع و به تعبیر دیگر متفرد و منعکس گویند و مقصود از هر تعبیر همان مراتبی است که در بالا ذکر شد. تعبیر اول به این مناسب است که جامع تمام افراد محدود و مانع از دخول غیر در آن باشد. در تعبیر دوم مطّرد به این معنی که هر کجا حدّ

باشد محدود نیز موجود و غیر از افراد محدود چیزی در آن داخل نیست و از این جهت مانع می‌شود. منعکس به این معنی هر وقت محدود باشد حدّ نیز موجود و چیزی از افراد محدود از آن خارج نیست و به همین لحاظ جامع می‌گردد. پس مفاد و مؤدای این دو عبارت یکی و هر دو بر جمله (حیوانٌ ناطقٌ) در تعریف انسان صادق می‌آیند. بر خلاف اینکه انسان به جمله‌ی (حیوانٌ کاتبٌ بالفعل) یا جمله‌ی (حیوانٌ ماشٍ) تعریف شود زیرا جمله اول چون شامل افراد انسان غیر کاتب نمی‌شود غیر جامع و غیر منعکس است و جمله دوم چون شامل چهار پایان هم می‌شود غیر مانع و غیر مطّرد است. تا اینجا ذکر مطالبی بود که توضیح آنها قبل از شروع به اصل مقصود لازم است و اینک به مباحث اصلی علم اصول فقه می‌پردازیم.

مباحث اصلی علم اصول فقه

ابواب و فصول اصول فقه از زمان پیدایش آن به تبعیت از قانون نشوء و ارتقاء رو به توسعه و کمال رفته و برای اینکه از این تطّور عملی نمونه‌ی بدست آید بذکر ابواب و فصول سه دوره از آن اکتفا می‌شود.

۱- امام شافعی که اولین کننده‌ی این علم بوده در رساله مشهور خود که در علم اصول تألیف کرده از این مطالب بحث کرده است: قرآن سنت، ناسخ و منسوخ، علل احادیث، خبر واحد، اجماع، قیاس، اجتهاد، استحسان، اختلاف؛

۲- در حدود دویست و پنجاه سال بعد چنانکه در تألیف امام الحرمین از جمله کتاب و رقات ذکر شده ابواب و فصول اصول فقه از این قرار بوده: اقسام کلام، امر، نهی، خاص، عام، مطلق و مقید، مجمل و مبین و مؤل، افعال، ناسخ و منسوخ، اجماع، اخبار، قیاس حذر و اباحه، استصحاب حال، ترتیب ادله، صفت مفتی و مستفتی، احکام مجتهد؛

۳- متأخرین که از آن جمله تاج‌الدین عبدالوهاب سبکی صاحب کتاب معروف جمع الجوامع است در حدود سیصد سال بعد ابواب و فصول نامبرده در بالا را هفت قسمت خلاصه و طبقه‌بندی کرده‌اند از این قرار:

- | | |
|------------------------|--------------------|
| ۱- کتاب و مباحث اقوال؛ | ۵- استدلال؛ |
| ۲- سنت؛ | ۶- تعادل و تراجیح؛ |
| ۳- اجماع؛ | ۷- اجتهاد و تقلید. |
| ۴- قیاس؛ | |

و چون طریقه متأخرین ملخص‌تر و مضبوط‌تر است به همان ترتیب به شرح و بیان هر یک از مطالب مبادرت می‌شود:

قسمت اول - کتاب و مباحث اقوال

کتاب: در عرف و اصطلاح اهل شرع بطور تغلیب بر قرآن کریم که نخستین دلیل از ادله‌ی فقه است اطلاق می‌شود و قرآن در نزد علمای اصول فقه عبارت از کلام لفظی نازل شده بر محمدابن عبدالله، علیه السلام، است که از حیث عاجز ساختن مخالفین از آوردن کوچکترین سوره‌ی مانند آن یکی از معجزات آن حضرت محسوب شده و تلاوت آن تعبّدی است و هیچ وقت هم نسخ نخواهد شد. مقصود از این تعریف مجموع مؤلف^۱ مخصوصی است که به سوره‌ی «الفاتحه» شروع و به آخر سوره‌ی «الناس» خاتمه یافته و به قسمتها و آیات آن استدلال می‌شود. و در اصطلاح علمای اصول دین قرآن عبارت از معانی و مدلولات آن است که به کلام نفسی قائم بذات باری تعالی تعبیر می‌شود.

در این که (بسمله) یعنی: عبارت بسم الله الرحمن الرحیم جزء قرآن است یا خیر میان علما اختلاف شده بعضی بر این عقیده‌اند که عبارت مزبور در اول تمام سوره‌های قرآن غیر از سوره‌ی براءت و همچنین در وسط سوره‌ی نمل جزء قرآن است. و بعضی هم گفته‌اند در هیچ کدام از سوره‌ها جز قرآن نیست و بعضی نیز بر آنند در سوره‌ی «الفاتحه» که اول کتاب است جزء قرآن و در سائر سوره‌ها جزء قرآن نبوده فقط برای فاصله در بین آنها ذکر شده است. ولی چون با مبالغه زیادی که از طرف صحابه‌ی صدر اسلام در نوشتن کلمات خارج از قرآن به عمل آمده است بسمله در تمام مصاحف و قرآنهایی که از اصحاب رسول، علیهم السلام، دیده شده به همین ترتیبی که فعلاً هست به خط سوره‌ها^۲ نوشته شده طریقه‌ی اول صحیح‌تر و به همین جهت مختار اشاعره نیز می‌باشد قرائت قرآن دو نوع است متواتر و شاذ. متواتر عبارت از آن است که نقل آن از پیغمبر به وسیله‌ی جمعی

(۱) مقصود از مؤلف مجموعه‌ی الفاظ است هر چند بالقوه باشد مانند خطوط و نوشته‌های قرآن.

(۲) مراد از خط سوره‌ها این است که به رنگ سیاه نوشته شده چون معمول در صدر اسلام این بوده کلمات قرآن با خط سیاه و کلمات خارج از قرآن به رنگ دیگری نوشته می‌شده است.

که تصور کذب و خلاف از آنها محال و ممتنع باشد به طبقه‌های بعد رسیده باشد ولی شاذ آن است که بطور آحاد روایت و به درجه‌ی قرائت صحیح نرسیده باشد. بنابراین قرائت‌های هفتگانه که از هفت نفر قاری معروف یعنی: ابو عمرو،^۱ نافع،^۲ ابن کثیر،^۳ عامر،^۴ عاصم،^۵ حمزه^۶ و کسائی^۷ نقل و از طریق تواتر به طبقه‌های بعد رسیده متواتر و صحیح است. لکن قرائت کلمه‌ی (ایمانُهُما) در روایت (السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا إِيْمَانَهُمَا) چون به طریق آحاد نقل شده و به درجه‌ی قرائت صحیح نرسیده شاذ نامیده می‌شود و جزء قرآن نیست فقط در حکم اخباری است که بطور آحاد روایت شده باشد. عقیده‌ی فقها و دانشمندان این است که در قرآن و همچنین در احادیث نبوی الفاظی که اصلاً معنی نداشته و یا فهم معانی آن تغذّر داشته باشد وجود ندارد. زیرا این قبیل الفاظ به منزله‌ی هذیان است و سزاوار آدم عاقل نیست چه رسد به خداوند تبارک و تعالی و پیغمبری که به منظور هدایت و راهنمایی خلق روانه و مبعوث گردیده است. اشکال بعضی از فرق به وجود حروف مقطعه در اوائل بعضی از سوره‌های قرآن مانند یس، طه، حم، عسق و امثال آنها غیر وارد است زیرا این قبیل حروف هر کدام معانی خاصی دارند که در کتابهای تفسیر شرح داده شده و بعضی از آنها هم اسم سوره قرآن هستند.

همین طور نظریه و اعتقاد علماء بر این است الفاظی که اراده‌ی معنی غیر از معنی ظاهری از آن بشود نباید در قرآن یافت شود مگر اینکه دلیل خاصی که باعث انصراف از معنی ظاهری و توجه به معنی دیگر موجود باشد به ترتیبی که در مورد عام مخصوص ملحوظ و مقرر است تفصیل آن در محل خود شرح داده خواهد شد.

مذهب مختار آن است در قرآن و احادیث نبوی مجملی وجود ندارد که بشر به انجام

(۱) ابو عمرو زبان بن علاء بصری متوفی به سال ۱۵۴ هجری.

(۲) نافع ابن عبدالرحمن بن ابی نعیم مدنی متوفی در سال ۱۶۹ هجری.

(۳) عبدالله بن کثیر متوفی در سال ۱۲۰ از تابعین است.

(۴) عبدالله بن عامر شامی متوفی در سال ۱۱۸ هجری از تابعین است.

(۵) ابوبکر عاصم بن ابی النجود متوفی در سال ۱۲۷ هجری از تابعین است.

(۶) حمزه بن حبيب الزیات متوفی در سال ۱۵۶.

(۷) ابوالحسن علی بن حمزه کسائی متوفی در سال ۱۸۹.

آن مکلف شده و قبل از رحلت حضرت رسول، ﷺ، توضیح و روشن نگردیده باشد. زیرا بقای آن به حال اجمال مستلزم تکلیف بما لایطاق و منافی آیه ﴿الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^۱ می باشد.

ادله‌ی نقلیه در پاره‌ی اوقات به انضمام امور دیگری از قبیل مشاهده یا تواتر مفید یقین خواهد بود مانند ادله‌ی وجوب نماز که فهم معانی و مراد از آن ادله برای صحابه و مسلمین صدر اسلام به وسیله‌ی قرائنی که برای العین مشاهده کرده‌اند و برای طبقات بعد تا زمان حاضر به واسطه نقل آن قرائن به تواتر حاصل گردیده است.

منطوق و مفهوم

معانی و مدلولات الفاظ بر دو نوع است یکی آن چیزی است که هنگام ایراد نطق و تلفظ در ذهن شنونده القا شود آن را (منطوق) گویند دیگر آنچه پس از خاتمه‌ی تلفظ و حصول سکوت استنباط گردد و آن را «مفهوم» نامند مثلاً در موقع تلفظ آیه‌ی: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ﴾^۱ منطوق آن که حرمت تافیف «اظهار دلتنگی» والدین باشد در ذهن شنونده القا و پس از حصول سکوت مفهوم آن که حرمت زدن و اذیت و آزار آنها باشد استنباط می‌گردد. چه مسلم است هرگاه اظهار دلتنگی از والدین امری مذموم و شارع مقدس از آن نهی کرده باشد زدن و اذیت و آزار آنها که به مراتب سخت‌تر از اظهار دلتنگی است به طریق اولی مذموم و مورد تحریم شارع می‌باشد.

لفظ از حیث دلالت بر منطوق دو حالت دارد اگر مفید معنی واحدی است که احتمال معنی دیگر از آن نمی‌رود مانند: کلمه زید که مفید ذات مشخص و معینی است بدون احتمال غیر، آن را «نص» می‌گویند. و هرگاه غیر از معنی خود احتمال معنی دیگری بطور مرجوح از آن برود مانند کلمه «اسد» در جمله «رَأَيْتَ الْيَوْمَ أَسَدًا» که مفید معنی حیوان درنده و در ضمن احتمال مرد شجاع و دلیر از آن می‌رود آن را «ظاهر» خوانند و در این صورت معنی اولی را حقیقی و معنی دومی را مجازی می‌نامند.

لفظ به اعتبار دیگر بر دو قسم تقسیم می‌شود به این معنی اگر جزء آن دلالت بر جزء معنی کند آن را لفظ مرکب خوانند خواه ترکیب اسنادی باشد مانند «زَيْدٌ قَائِمٌ» یا ترکیب اضافی مانند (خَاتَمٌ فَضِيَّةٍ) که در هر دو جمله جزء لفظ دلالت بر جزء معنی می‌کند. و هرگاه جزء لفظ دلالت بر جزء معنی نکند اعم از اینکه آن لفظ اصلاً جزء نداشته باشد مانند همزه‌ی استفهام یا جزء داشته باشد ولی دلالت بر چیزی نکند مانند کلمه (زید) یا

جزء آن دلالت بر چیزی غیر از جزء معنی کند مانند کلمه (عبدالله) در حال علم بودن برای شخص معینی، آن را لفظ مفرد گویند.

دلالت و اقسام آن

دلالت عبارت از بودن هر چیز به حالتی است که درک آن مستلزم درک چیز دیگری باشد در این صورت چیز اولی را دالّ و دومی را مدلول می‌نامند. دلالت بر حسب نوع رابطه‌ی که میان دالّ و مدلول موجود می‌باشد بر سه قسم است:

۱- دلالت عقلی؛

۲- دلالت طبیعی؛

۳- دلالت وضعی.

(دلالت عقلی) عبارت از آن است که رابطه‌ی دالّ و مدلول بالذات موجود و عقل آن را درک کرده باشد مانند دلالت اثر بر مؤثر یا دلالت یکی از دو اثر مؤثر بر اثر دیگر او. (دلالت طبیعی) آن است رابطه‌ی نامبرده را طبیعت ایجاد کرده باشد مانند دلالت ناله بر وجود درد و آلم.

(دلالت وضعی) آن است رابطه‌ی دالّ و مدلول را واضع به وجود آورده باشد مانند دلالت الفاظ موضوعه بر معانی آنها و آنچه در اینجا مورد بحث است همان قسم اخیر یعنی: دلالت وضعی لفظی و آن هم بر سه نوع است از این قرار:

۱- دلالت مطابقه؛

۲- دلالت تضمّن؛

۳- دلالت التزام.

دلالت مطابقه: عبارت از دلالت لفظ موضوع بر تمام معنی موضوع له می‌باشد مانند دلالت لفظ «انسان» بر تمام معنی «حیوان ناطق».

دلالت تضمّن: عبارت از دلالت لفظ موضوع بر قسمتی از معنی موضوع له مانند دلالت «انسان» بر «حیوان» تنها یا «ناطق» تنها که هر کدام قسمتی از معنی موضوع له هستند.

دلالت التزام: عبارت از دلالت لفظ بر چیزی است که از معنی موضوع له خارج ولی لازم ذهنی آن باشد مانند دلالت «انسان» بر «قابل علم بودن وی» چه قابل علم بودن خارج از معنی حیوان ناطق لیکن در ذهن لازمه آن می باشد بطوری که هر وقت معنی حیوان ناطق در ذهن خطور کند معنی قابل علم بودن آن هم خطور می کند.

علما و دانشمندان در مورد دلالت های سه گانه ی اخیر اختلاف کرده اند بعضی از آنان مانند علمای منطق بر این عقیده اند هر سه که نوع دلالت لفظی هستند زیرا در هر سه صورت معنی از لفظ فهمیده می شود، منتها در بعضی از آنها بطور مستقیم و بلا واسطه و در بعضی دیگر بطور غیر مستقیم و بالواسطه جماعت دیگری مانند یک قسمت از اصولیها بر این نظریه هستند که مطابقت دلالت لفظی و تضمن و التزام هر دو دلالت عقلی می باشد به دلیل اینکه دلالت لفظ بر مدلول تضمینی یا مدلول التزامی موقوف به انتقال ذهن از معنی مطابقی به جزء آن یا لازم آن می باشد. یک دسته دیگر از علمای اصول معتقد بر این هستند که مطابقه و تضمن هر دو دلالت لفظی و فقط دلالت التزامی عقلی می باشد زیرا مدلول تضمینی چون جزء معنی موضوع له است دلالت لفظ بر آن هم لفظی شمرده می شود ولی مدلول التزامی چون امری خارج و لازم ذهنی موضوع له می باشد فهم آن منوط به انتقال ذهن از اصل معنی موضوع له بدان است.

اقسام منطوق

بنابر آنچه ذکر شد منطوق دو قسم خواهد بود یکی صریح و دیگری غیر صریح. منطوق صریح عبارت از مدلول مطابقی یا تضمنی است و منطوق غیر صریح عبارت از مدلول التزامی می‌باشد.

برای دلالت التزامی هم سه نوع قائل شده‌اند:

۱ - دلالت اقتضا؛

۲ - دلالت اشاره؛

۳ - دلالت ایما.

دلالت اقتضا

دلالت اقتضا: عبارت از آن است صدق منطوق یا صحت آن متوقف بر اضمار و تقدیری در کلام باشد. مثال آنچه صدق منطوق متوقف بر اضمار چیزی در کلام باشد حدیث نبوی (رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ) که صدق این کلام محتاج و متوقف بر اضمار کلمه (مؤاخذه) می‌باشد و در این صورت معنی حدیث این است مواخذه‌ی خطاء و فراموشی از اُمت برداشته شده و الا خود خطا و فراموشی رفع نشده و غالبا از اُمت سر می‌زند پس اگر کلمه مواخذه در این عبارت مقدر و مضمّر نشود کلام صدق پیدا نمی‌کند. مثال آنچه صحت کلام محتاج به اضمار و تقدیر باشد آیه ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^۱ می‌باشد در اینجا صحت و درستی عبارت منوط به تقدیر لفظ اهل است و در این صورت معنی آیه این است از اهل قریه سؤال کن و الا سؤال از خود قریه که یک عده ابنیه و ساختمان چیز بیشتری نیست غیر معقول و ناصحیح می‌باشد.

دلالت اشاره

دلالت اشاره عبارت از آن است لفظ دال بر منطوق بدون احتیاج به اضممار و تقدیر لفظی در عبارت دلالت بر چیز دیگری بکند که هنگام تلفظ قصد آن نشده باشد مانند آیه ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾^۱ مقصود از این کلام اجازه‌ی نزدیکی با عیال در شبهای رمضان است ولی به طریق التزام بدون اینکه محتاج به تقدیر و اضممار باشد بر امر دیگری دلالت می‌کند و آن صحت روزه‌ی کسانی است که جنابت نزدیکی را تا صبح ادامه داده باشند.

دلالت ایما

دلالت ایما: عبارت از آن است لفظ در افاده‌ی معنی التزامی محتاج به تقدیر و اضممار نبوده ولی اقتران آن با حکم طوری باشد که رابطه‌ی علت و معلولی آن استنباط و از این راه معلوم شود معنی التزامی هم قصد شده است مانند آنچه روایت شده که یک نفر اعرابی به حضرت رسول، ﷺ، گفت: (وَأَقَعْتُ أَهْلِي فِي نَهَارِ رَمَضَانَ) حضرت رسول، ﷺ، فرمود (اعْتِقْ رَقَبَةً) در این صورت مقرون بودن امر به آزاد کردن با ذکر نزدیکی کردن با عیال در روز رمضان مفید آن است که عمل مذکور علت حکم اعتناق و این جواب به منزله‌ی آن است که گفته شود چون در روز رمضان نزدیکی با عیال کردی بنده‌ی آزاد کن. تفصیل ایما در مبحث مسالک العلة قیاس مشروح تر ذکر خواهد شد.

اقسام مفهوم

برای مفهوم نیز دو قسم قائل شده‌اند: یکی مفهوم موافق؛ دیگری مفهوم مخالف.

مفهوم موافق

هر گاه مفهوم یعنی: آنچه در غیر محل نطق و پس از حصول سکوت بدست آید با منطوق یعنی: آنچه در مقام نطق و تلفظ در ذهن القا شود از حیث اثبات و نفی هر دو موافق و هم‌نواخت باشند آن را «مفهوم موافق» گویند آنهم به دو طریق ممکن است به این معنی این موافقت یا به طریق اولویت است و آن را «فحوی خطاب» نامند و یا اینکه به طریق مساوی و آن را «لحن خطاب» خوانند مثال اولی مانند آیه‌ی: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾^۱ که منطوق آن حرمت اظهار دلتنگی از والدین و مفهوم موافق آن به طریق اولی همانطور که سابقاً اشاره کردیم حرمت زدن و اذیت و آزار آنها می‌باشد که به مراتب سخت‌تر است. مثال دومی مانند آیه‌ی: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾^۲ که منطوق آن حرمت خوردن مال یتیم و مفهوم موافق بطور مساوی حرمت سوزانیدن و از بین بردن آن است که این دو عمل از حیث اتلاف مال مساوی و در عرض هم قرار گرفته‌اند. بعضی برآنند که مفهوم مساوی هر چند در استدلال و احتجاج مانند مفهوم اولویت باشد معذک موافقت شناخته نمی‌شود در این صورت مفهوم موافق همان مفهوم به طریق اولی خواهد بود و آن را هم فحوی خطاب و هم لحن خطاب می‌خوانند. دو مثال فوق برای نفی و اثبات حکم نیز مورد استفاده می‌باشند چه آیه‌ی اولی مفهوم موافق در مقام سلب و آیه‌ی دومی مفهوم موافق در مقام اثبات است.

(۱) سوره‌ی اسرائیل آیه ۲۴.

(۲) سوره نساء آیه ۱۰ بقیه آیه نساء إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِی بَطُونِهِمْ نَارًا وَ سِیَصْلُونَ سَعِیرًا.

علمای فن نسبت به دلالت لفظ بر حکم موافقت اختلاف کرده‌اند بعضی معتقدند خود این دلالت هم مفهومی و در غیر مقام نطق حاصل می‌شود و بعضی گفته‌اند قیاسی است و به طریق قیاس استنباط می‌گردد و بعضی گفته‌اند لفظی است و عرف لفظ را به معنی اعم انتقال می‌دهد.

عده‌ی دیگر بر آنند که این دلالت لفظی و از طریق منطوق است بدون اعتبار قیاس. لیکن طریقه‌ی اولی که دلالت مفهومی، باشد صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

مفهوم مخالف

هرگاه مفهوم از حیث اثبات و یا نفی مخالف منطوق باشد به این معنی اگر منطوق حکم مفید اثبات چیزی باشد و مفهوم آن نفی آن چیز را برساند یا بر عکس منطوق حاکی از نفی و مفهوم اثبات باشد این دو نوع مفهوم را مفهوم مخالف می‌گویند.

شرط تحقق مفهوم مخالف این است که برای تصریح به لفظ مذکور جز انتفاء حکم از مسکوت فائده‌ی به نظر نرسد. ولی هرگاه تصریح به لفظ مذکور به منظور خاصی از قبیل بیان اغلیت یا به مناسبت رفع تهمت یا از نظر جواب سؤالی بوده باشد مفهوم مخالفی وجود نخواهد داشت. مثلاً در آیه‌ی: ﴿وَرَبَائِكُمْ الْآلَاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^۱ چون تصریح به حجور کم به این منظور است که غالب ربیبه‌ها تحت تربیت شوهر مادر هستند. یا در عبارت شخص تازه مسلمانی که بگوید: (تَصَدَّقْ بِهَذَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ) چون تصریح به ذکر مسلمین برای رفع تهمت از تصور منافق بودن است. و همچنین در عبارت (فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةً) که حضرت رسول ﷺ، در جواب کسی که در مورد زکات سائمه از آن حضرت سؤال کرده باشد چون تصریح به سائمه در جواب سائل بوده است لذا هر کدام از الفاظ مذکور به منظور خاصی گفته شده و در هیچ کدام مفهوم مخالف وجود ندارد.

برای مفهوم مخالف با رعایت شروط نامبرده در بالا اقسامی قائل شده‌اند از قبیل: مفهوم صفت؛ مفهوم علت؛ مفهوم ظرف؛ مفهوم حال؛ مفهوم شرط؛ مفهوم غایه؛ مفهوم

حصر.^۱ باداة و غیر آنها. مثال مفهوم صفت مانند کلمه الغنم السائمة در عبارت «فی الغنم السائمة زکوة» که ابتدا و مستقلاً بدون پرسش و سؤال دیگری گفته شده باشد در این صورت مفهوم مخالف آن واجب نبودن زکات در غنم و گوسفندان معلوقه است. مثال مفهوم علت عبارت «أعط السائل لِحَاجَتِهِ» یعنی: به کسی بخشش کن که از روی احتیاج سؤال کند مفهوم مخالف آن، این است به کسی که بدون احتیاج سؤال می کند چیزی نباید داد. مثال حال مانند «أَحْسِنَ إِلَى الْعَبْدِ مُطِيعاً» که مفهوم مخالف عدم احسان و نیکی درباره عبد عاصی و نافرمان است. مثال شرط مانند آیه: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمِلٌ فَلَا تُنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾^۲ در اینجا منطوق آیه و وجوب اتفاق به شرط حامله بودن است و مفهوم مخالف آن عدم وجوب اتفاق درباره غیر حامله است. مثال غایه آیه ی: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾^۳ به موجب این آیه نکاح زن مطلقه به سه طلاق برای شوهر اولی جایز نیست تا اینکه شوهر دیگری اختیار کند که بعد از شوهر دوم نکاح او برای شوهر اول جایز می شود. مثال حصر باداة مانند آیه: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ﴾^۴ و یا آیه ی: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^۵ در این دو آیه به حسب منطوق نفی خدایی از غیر خداوند باری تعالی شده و به حسب مفهوم اثبات وجود حق تعالی شده است. قسمت اخیر یعنی: حصر به لا و الای استثنائیه بهترین و بالاترین درجه ی انواع مفهوم مخالف است بعد از آن حصر بانما. بعد شرط؛ بعد صفت؛ مناسب حکم است. از قبیل نعت و حال و ظرف و علت. این درجات مفهوم مخالف که ذکر شد در هنگام تعارض ادله مورد استفاده قرار خواهد گرفت.

انواع مفهومهای مخالف بنا به مذهب اصح حجت شناخته شده مگر مفهوم عدد و لقب که این دو حجت شناخته نشده اند.^۶

(۱) حصر هم اقسامی دارد حصر بانما به کسر و حصر به لا و الا که مثال این دو در متن ذکر شده حصر به ضمیر منفصل مانند آیه: «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» یعنی: غیر او ناصر نیست. حصر به تقدیم معمول مانند «إِيَّاكَ تَعْبُدُ» یعنی: شما را عبادت و پرستش می کنیم لاغیر.

(۲) سوره طلاق آیه ۶.

(۳) بقره آیه ۲۲۹.

(۴) طه آیه ۹۸.

(۵) سوره محمد آیه ۱۹.

(۶) بعضی گفته اند که عدد هم دارای مفهوم مخالف است و مقضود از آیه ی: (فَجَلِدُوا هُم ثَمَانِينَ جَلْدَةً) آن است نه کمتر بزنید نه زیادت.

موضوعات لغوی

یکی از عطایا و مواهب الهی حدوث لغتهای موضوعه است که در مقام افهام معانی و مقاصد باطنی بشر از هر نوع اشاره تمثیلی آسانتر و به ادای مقصود رساتر است. معانی این لغات و الفاظ یا به وسیله استعمال متقدمین و نقل و تواتر از آنها فهمیده می‌شود مانند کلمات ارض، سما، شمس، قمر، و امثال آن و یا اینکه عقل از منقولات پیشینیان آن را استنباط می‌کند مانند فهم معنی عام از صیغه‌ی جمع معرف به الف لام زیرا چون منقول از گذشتگان، این است که می‌توان از مدلول جمع معرف به الف لام چیزی را استثناء نمود و هر کلمه بتوان از مدلول آن چیزی را استثناء کرد عقل حکم می‌کند کلمه مفید عام بوده تا عمل استثناء صورت گرفته است بنابراین جمع معرف به الف لام مفید معنی عام خواهد بود.

جزئی و کلی

مدلول و معنی لفظ بر دو نوع است: جزئی و کلی.
جزئی: آن است که تصور شرکت در آن ممنوع باشد مانند کلمه زید و سائر اعلام که مفید شخص معینی است و معنی آن قابل شرکت نمی‌باشد؛
کلی: عبارت از آن است که تصور شرکت در آن ممکن و مقدور باشد. مانند کلمه‌ی انسان که مفاد آن قابل شرکت در میان تمام افراد است.

وضع و انواع آن

وضع: در اصطلاح عبارت از دلیل قرار دادن لفظ برای معنی است هر چند آن معنی مناسب لفظ نباشد زیرا اگر بنای ارتباط لفظ و معنی منحصرأ وضع واضع باشد دیگر وجود تناسب در بین آنها شرط نخواهد بود. بر خلاف بعضی‌ها که وجود تناسب در میان

لفظ و معنا را شرط دانسته و به عقیده آنها بدون رعایت تناسب اختصاص لفظ به معنی صورت نخواهد گرفت.

وضع لفظ در مقابل معنی از سه طریق ممکن است یا از طریق لغت که آن را وضع لغوی گویند یا از طریق عرف که آن را وضع عرفی نامند و یا از طریق شرع که آن را وضع شرعی خوانند وضع لغوی آن است که اهل لغت آن را وضع کرده باشند مانند کلمه اسد که در لغت برای جانور درنده وضع شده. وضع عرفی هم آن است که اهل عرف آن را در مقابل معنی خاصی وضع کنند مانند لفظ دابّه که در لغت به معنی حیوان دونده است ولی اهل عرف آن را برای چهار پایان وضع کرده اند. وضع شرعی نیز آن است که اهل شرع وضع کرده باشد مانند صلوة که در شرع برای عبارت مخصوصی وضع گردیده.

علما و دانشمندان در خصوص معنی موضوع لفظ اختلاف کرده اند بعضی گفته اند: در مقابل معنی ذهنی یعنی: آنچه در ذهن مرتسم است وضع شده و بعضی بر این عقیده اند برای معنی خارجی یعنی: آنچه در خارج موجود است وضع گردیده عده‌ی دیگر برآنند برای مطلق معنی بدون تقیید به ذهنی یا خارجی وضع شده و هر کدام بر صحت نظریه خود دلائلی اقامه کرده اند که شرح آن در اینجا ضرورتی ندارد.

لفظ به اعتباری بر دو قسم است: محکم و متشابه.

محکم: عبارت از الفاظی است که معانی آن بر همه واضح و روشن باشد؛ متشابه: آن است که معنی آن بر همه حتی بر کسانی که در علم راسخ هستند واضح و روشن نباشد ولی خداوند تبارک و تعالی در پاره‌ی مواقع به منظور معجزه و کرامت آن را جهت برگزیدگان و خاصان خود روشن کرده باشد.

الفاظ و لغاتی را که در میان طبقات مردم معمول و متداول است نباید و نمی توان در معانی و مدلولاتی وضع و استعمال نمود که عوام مردم از درک آن عاجز باشند زیرا مخاطبه و گفتگو در معانی و مقاصدی که بر عوام مستور بوده و مردم عادی قادر به فهم آن نباشند امری ناپسند و غیر معقول است.

بطوری که گفته شد اعتبار کلی و جزئی بودن از اوصاف مدلولات است ولی این اعتبار به تبعیت از معانی بطور مجاز در مورد الفاظ نیز رعایت می شود. در این صورت لفظ مفرد و معنی آن هرگاه متحد و تصور شرکت در آن ممنوع باشد آن را جزئی و هرگاه

تصور شرکت در آن میسر و مقدور باشد آن را کلی گویند. این لفظ کلی هرگاه معنی آن در تمام افراد مساوی و یکنواخت باشد آن را (متواطی^۱) گویند مانند کلمه انسان که معنی آن بر تمام افراد یکسان و یکنواخت صادق می‌آید و اگر معنی آن در افراد از حیث شدت و ضعف یا تقدیم و تا آخر متفاوت بوده به این معنی در پاره‌ی افراد شدید و در پاره‌ی افراد ضعیف یا در بعضی افراد مقدم و در بعضی افراد مؤخر باشد آن را «مشکک» خوانند مثال اول مانند کلمه‌ی بیاض یعنی: سفیدی که معنی آن در برف شدید و در عاج ضعیف است مثال دوم مانند وجود که معنی آن در ذات باری مقدم و در غیر آن که مخلوقات باشد مؤخر است. هرگاه لفظ و معنا متعدد و از هم متمایز و جدا باشند آن را «مباین» خوانند مانند انسان و فرس که هر کدام از این دو لفظ با معنی که در بر دارند نسبت به دیگری متمایز و متباین است. هرگاه لفظ متعدد و معنی یکی باشد آن را «مرادف» گویند^۱ مانند انسان و بشر که معنی این دو لفظ یکی است و بر عکس اگر لفظ یکی و معنی آن متعدد باشد آن را «مشتربک» نامند^۲ مانند کلمه «قُرء»^۳ که معنی حیض و طهر هر

(۱) در امکان و وقوع مرادف اختلاف شده بعضی می‌گویند: مطلقا جایز نیست و کلماتی که تصور مرادف از آن برود مانند: انسان که مشتق و مآخوذ از انس و بشر که مآخوذ از بادی البشره یعنی: آنچه پوست او نمایان باشد از حیث مدلول وصفی کلمه کاملا از هم جدا و متباین هستند ولی مختار اکثر علما همان امکان و وقوع آن است و حتی بعضی معتقد هستند هر کدام از الفاظ که مرادف یک معنی هستند ممکن است به جای آن دیگری قرار گیرد.

(۲) در وقوع مشترک نیز اختلاف شده بعضی معتقد به امکان و جواز آن هستند مانند کلمه قرء که در بالا ذکر شد یا مانند کلمه عسمس در عبارت عسمس اللیل که هم معنی آمدن تاریکی شب و هم معنی رفتن آن را می‌دهد بعضی می‌گویند وقوع مشترک مطلقا جایز نیست و آنچه از این معانی به نظر برسد یا حمل بر حقیقت و مجاز و یا حمل بر متواطی می‌شود مثلاً کلمه «عین» در معنی چشم حمل بر حقیقت و در معنی طلا حمل بر مجاز می‌گردد و کلمه قرء برای قدر مشترک میان طهر و حیض وضع شده و صدق آن بر هر یک از این دو معنی بر سبیل تواطی می‌باشد چه لفظ قرء مآخوذ قرات الماء فی الحوض است و بنابراین کلمه‌ی مزبور در زمان طهر به مناسب جمع شدن خون در بدن و در زمان حیض به مناسبت جمع شدن در رحم استعمال می‌شود. بعضی از آنها که قائل به امکان مشترک شده‌اند وقوع آن را در قرآن و احادیث نبوی محال می‌دانند زیرا در صورت وقوع اگر در تبیین و توضیح معنی منظور قرینه ذکر شود تطویل زائدی در کلام ایجاد و اگر قرینه ذکر نگردد کلام مجمل و غیر مفید خواهد بود و این هر دو شایسته قرآن و حدیث نیست. در میان تمام اقوال نظره‌ی اول که وقوع آن باشد مختار و حتی معتقد بر این هستند اطلاق لفظ مشترک بر دو معنی در آن واحد ممکن و می‌توان لفظ مشترک را به اعتبار معانی متعددی که دارد جمع بست. مثلا عبارت (عندی عیون) چون لفظ عین در بنی معانی چشم، طلا و کنیز مشترک می‌توان این سه معنی را قصد نمود.

(۳) قرء در حقیقت به معنی دخول از طهر به حیض است و چون این معنی جامع بین هر دو امر طهر و

دو را می‌دهد و این لفظ میان دو معنی مزبور اگر چه ضد و مخالف هم باشند مشترک است ولی اگر یک لفظ معنی متعددی داشته باشد که دلالت آن بر یکی از آنها بر سیل حقیقت و بر دیگری بر سیل مجاز باشد معنی اولی را حقیقی و دومی را مجاز گویند مانند: کلمه‌ی اسد که بر سیل حقیقت بمعنی جانور درنده و بر سیل مجاز بمعنی مرد شجاع و دلیر است. امتیاز معنی حقیقی از مجازی بسته بوجود قرینه است به این معنی هرگاه در استعمال کلمه قرینه‌ی موجود نباشد آن را از معنی اصلی منحرف کند حمل بر حقیقت. و هرگاه قرینه‌ی دال بر انصراف آن از معنی اصلی موجود باشد حمل بر معنی مجازی خواهد شد و تفصیل حقیقت و مجاز بعدا داده خواهد شد.

عَلَم و مشتق

عَلَم: عبارت از لفظی است که برای چیز معینی وضع شده و شامل غیر از آن نگردد. پس اگر آن چیز در خارج معین و مشخص باشد آن را عَلَم شخص گویند مانند محمد، علی و سائر اسامی اشخاص و هرگاه آن چیز در ذهن معلوم و معین باشد آن را علم جنس می‌نامند مانند کلمه «اسامه» که علم است برای جنس ماهیت ذهنی حیوان درنده و اگر لفظ برای مطلق ماهیت بدون تعیین در ذهن یا خارج وضع شده باشد آن را «اسم جنس» خوانند مانند لفظ اسد که مقصود از آن ماهیت حیوان درنده است خواه در ذهن و خواه در خارج.

مشتق: ماخوذ از اشتقاق و اشتقاق به معنی در آوردن لفظی از لفظ دیگر با حفظ ترتیب حروف اصلی است بطوری که بتوان گفت این لفظ از آن لفظ دیگر در آورده شده مانند کلمه «کاتب» که با حفظ ترتیب حروف اصلی از مصدر کتب در آورده شده و هکذا سائر مشتقات.



حیض متاقب آن است بر هر کدام از آنها نیز به اعتبار تعاقب و توالی که دارند می‌توان اطلاق کرد نه اینکه اطلاق بر طهر مجرد با حیض مجرد باشد زیرا زنان طاهری را که اثر حیض ندیده‌اند و همچنین زنان حائض استمراری را که اثر طهر را نمی‌بینند ذات قرء نمی‌گویند اینکه اهل لغت می‌گویند قرء ماخوذ از قرء به معنی جمع است، مقصود آنها جمع بین زمان طهر و حیض است (ترجمه به اختصار از مفردات راغب).

مشتق گاهی مطرّد و شامل تمام افرادی است که به معنی وصفی متّصف باشد مانند همان لفظ کاتب که شامل تمام افراد متّصف به وصف نویسندگی است و در پاره‌ی موارد مختص اشیاء مخصوصی خواهد بود که بر غیر آن اطلاق نمی‌شود مانند لفظ قاروره که این لفظ هر چند مشتق از قرار و به معنی قرارگاه مایعات باشد معذّک مخصوص شیشه شده و بر ظروف دیگری از این قبیل اطلاق نمی‌گردد.

حقیقت و مجاز

هرگاه لفظی در اصل معنی که در نخستین وضع جهت آن تعیین شده به کار رود آن لفظ را نسبت به آن معنی حقیقت و معنی موضوعّ له را «معنی حقیقی» گویند چه حقیقت به معنی اصل و حقیقت هر جنسِ اصل آن چیز.

هرگاه لفظ بنا به وضع ثانوی در معنی دیگری که علاقه و مناسب مخصوص با معنی موضوعّ له اولی داشته باشد استعمال گردد چون لفظ از معنی اصلی تجاوز کرده و در معنی دیگری به کار رفته آن را مجاز و معنی موضوعّ له دوم را «معنی مجازی» خوانند. و نظر به اینکه تعیین معنی بر حسب وضع واضع می‌باشد همانطور که سابقاً گفته شده وضع یا لغوی و یا عرفی و یا شرعی می‌باشد پس از این سه قسم در حقیقت نیز جاری و آن هم یا لغوی یا عرفی یا شرعی خواهد بود.

در وقوع حقیقت لغوی و عرفی اختلافی نیست لکن در حقیقت شرعی اختلاف شده بعضی مخالف وقوع آن هستند دلیل آنها این است که میان لفظ و معنی مناسبتی وجود دارد که مانع انتقال از یک معنی به معنی دیگر می‌باشد و حال آنکه اولاً اگر وجود این مناسبت صحیح و بتواند مانع از وقوع حقیقت شرعی بشود دلیلی ندارد که در حقیقت عرفی مانع نگردد و بایستی آن هم مورد اشکال و اختلاف باشد. ثانیاً بطوری که سابق بر این اشاره شد در وضع الفاظ وجود تناسب میان لفظ و معنی شرط نیست در این صورت دلیل مخالفین مردود و حقیقت شرعی نیز ممکن الوقوع می‌باشد.

علاقه

استعمال لفظی در معنی خود پس از اطلاع بر وضع به چیز دیگری احتیاج ندارد ولی به کار بردن آن در معنی مجازی منوط بر این است که در میان معنی حقیقی و معنی مجازی ارتباط و مناسبتی وجود داشته باشد این مناسبت و ارتباط را «علاقه» می خوانند و نظر واضع در وضع ثانوی اقسام مجازات متوجه نوع علاقه و مناسبتی است که در بین معنی حقیقی و مجازی وجود دارد.

علاقه را بعضی از دانشمندان محدود و محصور در عده‌ی معینی دانسته‌اند.^۱ و بعقیده‌ی آنها هنگام بکار بردن لفظ در غیر معنی اصلی و حقیقی خود باید یکی از اقسام علاقه که واضع آنها را تعیین کرده در میان دو معنی موجود باشد. بعضی علاقه را محدود

(۱) اقسامی که برای علاقه ذکر کرده‌اند از این قرار است:

- ۱ - علاقه شکل که مجوز استعمال لفظ فرس برای تصور آن می‌گردد.
- ۲ - علاقه صفت ظاهری مانند شجاعت که سبب اطلاق اسد بر مرد دلیر است.
- ۳ - اعتبار آنچه بعدا بدان صورت در آید مانند استعمال کلمه میت بر زنده در آیه: ﴿انک میت و انهم میتون﴾ (سوره زمر آیه: ۳۰). یا استعمال کلمه‌ی خمر بر عصیر در آیه: ﴿انی ارانی اعصر خمرأ﴾ (سوره یوسف آیه: ۳۶).
- ۴ - علاقه تضاد مانند استعمال کلمه‌ی مفازه ماخوذ از فوز است برای بیابان خطرناک.
- ۵ - علاقه مجاوره استعمال کلمه راویه برای ظرف آبی که به وسیله‌ی شتر و چهار پایان دیگر حمل شود.
- ۶ - علاقه سبب برای مسبب مانند استعمال ید برای قدرت.
- ۷ - علاقه‌ی کل برای بعض مانند استعمال کلمه‌ی اصابع در آیه: ﴿يَجْعَلُونَ اَصَابِعَهُمْ فِي اِذَانِهِمْ﴾ (سوره بقره آیه: ۱۹). برای انمله که به معنی بند انگشت است.
- ۸ - علاقه متعلق (بکسر لام) به متعلق (به فتح لام) مانند هذا خلق الله که در این جا به معنی مخلوق است.
- ۹ - ۱۰ - ۱۱ - عکس سه مورد اخیر یعنی: علاقه مسبب برای سبب مانند استعمال موت برای مرض سخت و علاقه بعض برای کل مانند عبارت (فَلَانٌ مَّلِكٌ اَلْفُ رَاسٍ غَنَمٍ) و علاقه متعلق (به فتح لام) برای متعلق (به کسر لام) مانند آیه: ﴿بَايَكُمُ الْمَقْتُولُ﴾ (سوره القلم آیه: ۶). که به معنی فتنه است.
- ۱۲ - علاقه بالفعل برای بالقوه مانند اطلاق مسکر بر شرابی که در خمره است.
- ۱۳ - علاقه زیاد مانند کاف زائدی که در آیه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (سوره شوری آیه: ۱۱) است.
- ۱۴ - علاقه نقصر مانند کلمه‌ی اهل که در آیه: ﴿وَ اَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ (سوره یوسف آیه: ۸۳). که در تقدیر گرفته شده است در این دو آیه یک نوع تجوز و توسعی به زیادی یک کلمه یا نقصان یک کلمه به کار رفته لکن تعریفی که برای مجاز ذکر شده بر آنها صادق نمی‌آید. و اگر این دو مورد مشمول تعریف مجاز قرار داده شود عنوان زیاده یا نقصان باید از بین رفته در آیه لیس کمثله شیء مثل مثل به جای مثل و در آیه: ﴿وَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ قریه به جای اهل آن استعمال شده و هر کدام یکی از سایر اقسام مجاز است.

و منحصر به موارد خاص و معنی ندانسته استعمال لفظ در معنی مجازی را به شرط وجود یک نوع مناسبت و خصوصیتی که ذوق سلیم آن را درک نماید تجویز کرده‌اند.

قرینه

در استعمال انواع مجازها علاوه بر علاقه وجود قرینه نیز لازم است و قرینه عبارت از چیزی است که هنگام بکار بردن لفظ در بیشتر از یک معنی همراه و قرین آن لفظ می‌شود تا به سبب آن، معنی مورد نظر تعیین گردد و چون استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی یا به طریق اشتراک و یا به طریق حقیقت و مجاز است بنابراین قرینه در این دو مورد لزوم و ضرورت پیدا می‌کند.

این قرینه هر وقت با لفظ مشترک باشد چون معانی متعدد مشترک همه حقیقی و بدون هیچ گونه اولویت و رجحانی در خطور به ذهن شنونده یکسان هستند وجود قرینه سبب توضیح و تعیین معنی منظور می‌گردد و به همین جهت آن را در این مورد «قرینه موضحه» یا «معینه» می‌نامند و هرگاه همراه مجاز باشد به واسطه‌ی اینکه هنگام ایراد لفظ نخست معنی حقیقی از آن متبادر و به ذهن شنونده خطور می‌کند و وجود قرینه موجب انصراف ذهن از معنی حقیقی به سوی معنی مجازی می‌شود از این لحاظ آن را قرینه‌ی (صارفه) و (مانعه) می‌خوانند. از این بیان معلوم می‌گردد که قرینه موضحه باید همیشه با لفظ مشترک همراه باشد ولی قرینه‌ی صارفه فقط موقعی لزوم پیدا می‌کند که لفظ در معنی مجازی به کار برده شود. چه هنگام استعمال در معنی حقیقی شنونده به کمک وضع معنی موضوع له حقیقی را درک نموده و احتیاجی به قرینه نخواهد داشت. در وقوع مجاز نیز اختلاف شده بعضی گفته‌اند وقوع آن در لغات بیشتر از حقیقت است به دلیل اینکه در عبارت (رأیت زيدا) و (ضربت عمروا) مثلاً آنچه مورد «رؤیت و یا ضربت» واقع گردیده قسمتی از بدن اشخاص مزبور است نه تمام بدن آنها پس در این عبارت ساده نیز یک نوع مجازی به کار رفته است.

بعضی هم گفته‌اند وقوع آن در کتاب و سنت جایز نیست زیرا اطلاق لفظ (حمار) بر آدم کردن به حسب ظاهر یک نوع دروغ و کذب است که وقوع آنها در کتاب و سنت شایسته نیست. ولی این نظر درست نیست زیرا با توجه به علاقه و مناسبتی که باید میان

معنی حقیقی و مجازی وجود داشته باشد تصور دروغ و کذب منتفی است و اطلاق حمار بر آدم کردن به مناسبت اشتراک آنها در صفت بلادت و نفهمی است.

علمای فن جهات عدول از حقیقت به سوی مجاز را اموری چند قائل شده‌اند از آن جمله سنگینی و یا کراهت تلفظ به حقیقت یا اینکه بلاغت مجاز و شهرت آن می‌باشد لکن با دقت مختصری معلوم می‌شود تمام این جهات بر می‌گردد به همان بلاغت زیرا احتراز از استعمال لفظ سنگین و مستکبره به منظور بلاغت است لا غیر.

مجاز در اعلام و اسامی اشخاص صورت وقوع پیدا نمی‌کند زیرا علم به منظور فرق و امتیاز اشخاص از همدگر وضع گردیده و با استعمال مجاز در آن فرق و امتیاز مزبور از بین خواهد رفت. اما در افعال و حروف جایز است مثال مجاز در فعل مانند آیه: ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾^۱ که در اینجا نادی فعل ماضی به معنی ینادی فعل مستقبل استعمال شده و یا آیه: ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ﴾^۲ که در این آیه فعل مستقبل تتلوا به معنی تَلَتْهُ ماضی به کار برده شده است. مثال حروف مانند آیه‌ی: ﴿فَهَلْ تَرَىٰ لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ﴾^۳ در اینجا چون استفهام انکاری است حرف هل بمعنی «ما» که مفید نفی است استعمال شده.

مجاز در اسناد

مجازهایی که تاکنون ذکر شد مجاز در افراد نامیده می‌شود زیرا تجوز در معانی کلمات مفرد واقع شده و گاهی هم مجاز در اسناد واقع می‌گردد به این معنی که بنا به مناسبت ظاهری اسناد چیزی به غیر صاحب آن داده شود مانند آیه‌ی: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾^۴ در اینجا زیاد کردن ایمان از نظر تسبب ظاهری به آیات نسبت داده شده در صورتی که این عمل مربوط به خداوند تبارک و تعالی بوده و آیات سبب عادی و ظاهری آن است. این نوع مجاز را «مجاز عقلی، مجاز حکمی، مجاز در ترکیب، مجاز در اسناد و اسناد مجازی» نیز می‌گویند.

(۱) سوره اعراف آیه: ۴۳

(۲) سوره بقره: ۱۰۲

(۳) سوره الحاقه آیه: ۸

(۴) سوره انفال آیه: ۲

علامات مجاز

امتیاز مجاز از حقیقت به چند چیز است از قبیل اینکه اگر قرینه همراه مجاز نباشد تبادر ذهن به معنی دیگری می‌رود و آن هم معنی حقیقی است مثلاً لفظ اسداً در عبارت «رَأَيْتُ اسْدًا يُرْمِي» مجاز و به معنی مرد شجاع است و هرگاه قرینه «یرمی» همراه آن نباشد متبادر از لفظ مذکور حیوان درنده است که معنی حقیقی و بنا به وضع نخستین در نزد اهل زبان به این معنی معروف شده.

یا اینکه در مورد استعمال لفظ به معنی مجازی بتوان معنی حقیقی را از آن نفی و سلب نمود مثلاً اگر در مورد آدم کودنی گفته شود «هَذَا جِمَارٌ» چون اشاره به آدم شده معلوم است لفظ حمار در معنی مجازی به کار برده شده و در این صورت نفی آن به معنی حقیقی از این آدم درست و صحیح است.

یا اینکه جمع لفظ در استعمال آن به معنی مجازی غیر از جمع همان لفظ به معنی حقیقی باشد مثلاً لفظ «امر» در معنی مجازی که فعل باشد به صیغه «امور» و در استعمال به معنی حقیقی که قول مخصوص باشد به صیغه «اوامر» جمع بسته می‌شود.

یا اینکه لفظ مجاز باید به معنی که در آن استعمال شده مقید گردد مانند (نار) که معنی حقیقی آن آتش و هرگاه به معنی شدت جنگ به کار برده می‌شود باید به کلمه (حَرْب) مقید و گفته شود (نَارُ الْحَرْبِ) همچنین است کلمه‌ی جناح که معنی حقیقی آن بال پرنده است هرگاه به مناسبتی در معنی تواضع و فروتنی استعمال شود به کلمه‌ی «دُلُّ» مقید می‌گردد مانند آیه: ﴿وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾^۱ یعنی: برای پدر و مادر بال تذلل و فروتنی را فراگیر.

یا اینکه اطلاق لفظ به معنی مجازی باید موکول بر وجود معنی حقیقی باشد مانند آیه: ﴿و مَكْرُوهًا وَ مَكْرَ اللَّهِ﴾^۲ یعنی: آنها مکر کردند و خداوند آنها را بر این مکر مجازات کرد. در این آیه لفظ مکر از طریق مجاز به معنی مجازات و کیفر استعمال شده و این استعمال موکول بر این است که معنی حقیقی مکر موجود باشد و در ضمن صحبت آن معنی دیگری که مجازات باشد به آن تعبیر شود و این صنعت را مشاکله گویند. و از

همین قبیل علامات دیگری برای امتیاز مجاز از حقیقت ذکر شده که مورد بحث علما و دانشمندان فن واقع گردیده است.

معرب

معرب: عبارت از لفظ غیر عربی می باشد که علم و اسم خاص چیزی نبوده و عرب آن را به همان معنی که در لغت اصلی برای آن وضع شده استعمال نماید. مذهب مختار این است که این قسم کلمات به دلیل آیه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^۱ در قرآن وجود ندارد و بعضی گفته اند الفاظ معرب مانند کلمه (استبرق) مأخوذ استبرک فارسی به معنی حریر ضخیم و (قسطاس) یونانی به معنی ترازو (مشکوة) هندی به معنی فانوس در قرآن نیز یافت می شود. صاحبان نظریه ی اولیه می گویند این الفاظ مانند لفظ صابون و تنور از جمله کلمات متفق علیه لغات و غیر عرب است بعضی هم بر این عقیده اند لفظ معرب واسطه ی بین لغت عربی و غیر عربی می باشد به این معنی به مناسبت اصل لغت عجمی و به مناسب حالت فعلی آن که معرب گردیده به صورت عربی در آمده است.

الفاظ در موقع استعمال بر عرف گوینده حمل می شود به این معنی گوینده اگر اهل شرع باشد حمل بر معنی شرعی و اگر اهل عرف باشد حمل بر معنی عرفی و اگر اهل لغت باشد حمل بر معنی لغوی خواهد شد پس الفاظ واقعه در خطاب شرع حمل بر معنی شرعی می گردد و اگر معنی شرعی نداشت یا این که با داشتن معنی شرعی صارفی وجود داشت که آن را از معنی شرعی منصرف سازد حمل بر معنی عرفی می شود و اگر معنی عرفی هم نداشت یا با داشتن معنی عرفی صارفی در کار باشد که آن را از معنی عرفی نیز منصرف نماید حمل بر معنی لغوی می گردد.

کنایه و تعریض

هرگاه لفظ در معنی حقیقی استعمال شود ولی این استعمال برای خاطر خود آن معنی نبوده بلکه به منظور انتقال ذهن از آن معنی به چیزی که لازم آن است باشد آن را

کنایه می‌گیرند مانند اینکه در توصیف شخص بلند قامتی گفته شود (فُلَانٌ طَوِيلٌ النَّجَاد) در اینجا طویل النجاد به معنی حمایل بلند است این لفظ هر چند در معنی حقیقی خود استعمال شده ولی مقصود از آن فهمانیدن بلندی قامت صاحب آن است که لازمه‌ی بلندی حمایل می‌باشد. کنایه را حقیقت غیر صریح نیز می‌گویند.

و هرگاه در معنی خود اعم از حقیقت یا مجاز یا کنایه استعمال و مقصود از آن اشاره به چیز دیگری غیر از معنی نامبرده باشد آن را تعریض خوانند مانند آیه: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرٌ هُمْ هَذَا﴾^۱ که خداوند می‌فرماید: ابراهیم به بت پرستان گفت شکستن بت‌های کوچک کار این بت بزرگ است که غضبناک بود از اینکه با وجود خود او آنها نیز مورد پرستش باشند. مقصود ابراهیم از استناد عمل شکستن بت‌های کوچک به بت بزرگ متوجه ساختن بت پرستان به این حقیقت بوده که بت‌ها قابل پرستش نیستند. چه مشارالیه‌م با رجوع به عقل خود تصدیق می‌کردند بت بزرگ توانایی و قدرت عمل شکستن و غیر آن را فاقدند و در این صورت هیچ یک از آنها قابلیت پرستش ندارند. وجه تسمیه این صنعت به تعریض از این لحاظ است که معنی مقصود و مورد نظر گوینده از عرض لفظ یعنی: از جانب آن فهم و استنباط می‌شود. از آنچه در توصیف تعریض ذکر شد معلوم می‌گردد تعریض سه قسم است:

۱ - تعریض حقیقت؛

۲ - تعریض مجاز؛

۳ - تعریض کنایه.

مبحث حروف

دانشمندان فن اصول برای شخص فقیه شناسایی و معرفت معانی حروف و کلماتی را که زیاد مورد استعمال واقع می شود لازم و ضرور دانسته اند این کلمات قسمتی حروف و قسمتی هم اسم است لیکن چون قسمت بیشتر آن حروف است من باب تغلیب این مبحث را مبحث حروف نامیده اند و اینک به ذکر آنها و توضیح معانی که جهت هر یک قائل شده اند مبادرت می شود:

۱- اِذَنْ

از حروف ناصبه‌ی فعل مضارع است و استعمال آن برای جواب حرف گوینده و تلاقی عمل او می باشد. مثلاً هرگاه کسی بگوید (أُزَوِّكُ) یعنی: تو را زیارت و دیدنی می کنم شما در جواب حرف او پاداش آن عمل خواهید گفت (إِذَنْ أَكْرَمَكُ) یعنی: در این صورت من هم تو را گرامی می دارم و احترام می کنم در اینجا حرف اِذَنْ هم مفید جواب اظهارات طرف مقابل و هم مفید تلاقی عمل او می باشد.

بعضی گفته اند در همه‌ی موارد مفید این دو معنی نیست بلکه در پاره‌ی اوقات فقط مفید جواب حرف است نه تلاقی عمل مثل اینکه شخصی به شما بگوید: (أُجَبِّكُ) شما هم در جواب بگویید: (إِذَنْ أَصِدِّقُكَ) در اینجا حرف اذن فقط مفید جواب حرف بدون تلاقی عمل طرف است زیرا تصدیق کردن طرف مقابل در اظهار دوستی هیچ گونه تلاقی و پاداشی را در بر ندارد.

۲- اِنْ

به کسر همزه و سکون نون افاده‌ی چند معنی می کند:

الف) شرط یعنی: منوط کردن امری بر امر دیگری مانند آیهی: ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾^۱

ب) نفی مانند آیهی: ﴿إِنَّ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ﴾^۲

ج) زیاده مانند عبارت «ما إن زِدَ قائمٌ» که در اینجا حرف إن زیادی است و اگر برداشته شود خللی به کلام وارد نماید؛

۳- أَوْ

از حروف عاطفه آن هم چندین معنی دارد:

الف) شك و تردید برای گوینده مانند آیهی: ﴿قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾^۳

ب) ابهام بر شنونده و آن را تشکیک نیز می‌گویند مانند آیهی: ﴿أَتَاها أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا﴾^۴ لیکن بعضی از علما لفظ «أو» در این آیه را تنويع الامر دانسته و گفته‌اند برای بیان انواع امور است؛

ج) تخیر بین معطوف و معطوف علیه خواه اینکه اجتماع آنها ممکن نباشد عبارت «رَوْحٌ هِنْدًا أَوْ أُخْتَهَا» یا اینکه امکان اجتماع داشته باشد عبارت «جَالِسُ الْعُلَمَاءِ أَوْ لَوْ عَاطٌ»؛

د) اینکه مانند «واو» عاطفه مفید جمع بین معطوف و معطوف علیه باشد مانند قول شاعر:

وَقَدْ زَعَمْتُ لَيْلَى بِأَنْتَى فَاجِرٌ لِنَفْسِي ثَقَاها أَوْ عَلَيْها فُجُورُها

در اینجا او مفید جمع بین تقری نشان دادن و ارتکاب فسق و فجور است؛

ه) تقسیم مانند عبارت «الْكَلِمَةُ اسْمٌ أَوْ فِعْلٌ أَوْ حَرْفٌ»؛

و) به معنی الی و مفید غایه مانند عبارت «لَا لَزِمَكَ أَوْ تَقْضَى حَقِّي» در این صورت فعل مضارع که بعد از آن واقع گردد منصوب به آن مقدره خواهد بود؛

ز) به معنی بل برای اضراب یعنی: انتقال از چیزی به چیز دیگر مانند آیهی: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾^۵ در اینجا خبر داده به اینکه آنها بتصور مردم صد

(۲) سوره ملک آیه: ۲۰

(۴) سوره یونس آیه: ۲۴

(۱) سوره انفال آیه: ۳۹

(۳) سوره کهف آیه: ۱۹

(۵) سوره صافات آیه: ۱۴۷

هزار هستند در صورتی که به حقیقت بیشتر بودند ثانیاً خبر داده که بیشتر از این عدّه بوده‌اند چون او به معنی بل می‌باشد به وسیله‌ی آن از میزان تصور مردم انتقال به میزان واقعی داده شده است.

۴- آئی

به فتح همزه و سکون یا دو معنی دارد:

الف) تفسیر یعنی: کلمه‌ی ما بعد آن معنی کلمه‌ی ماقبل است خواه تفسیر به مفرد باشد مانند عبارت «عِنْدِی عَسَجَدُ اِیْ ذَهَبٌ» یا تفسیر به جمله باشد مانند قول شاعر «وَرَمِیْنِیْ بِالطَّرْفِ اِیْ اَنْتَ مُذْنِبٌ»^۱ در اینجا جمله «انت» مذنب تفسیر جمله ماقبل است؛ ب) نداء قریب مانند: عبارت «اَیْ رَبُّ» در اینجا مقصود خواستن خدا از نزدیک است چه خداوند فرموده است: «اِنِّیْ قَرِیْبٌ».

۵- آئی

به فتح همزه و تشدید «یا» پنج معنی دارد:

الف) اول شرط مانند آیه‌ی: ﴿اَیْمَاَ الْاَجْلَیْنِ قَضِیْتُ فَلَاعْدُوَانِ عَلَیْ﴾^۲ در این آیه «آئی» اسم شرط قضیت فعل شرط جمله‌ی فلا عدوان علی جواب شرط است؛ ب) استفهام مانند آیه‌ی: ﴿اَیُّکُمْ زَادَتْهُ هِذِهِ اِیْمَانًا﴾^۳ در این آیه «آئی» برای استفهام و معنی آیه این است کدام یک از شما را این سوره ایمان زیاد کرد؟؛ ج) موصوله مانند آیه‌ی: ﴿لَنَنْزِعَنَّ مِنْ کُلِّ شِیْءٍ اِیْهُمْ اَشَدُّ عَلَی الرَّحْمٰنِ عِیًّا﴾^۴ در اینجا «آیْهُمْ اَشَدُّ» به معنی «الذی هَواشَدُّ» است؛

ه) دلالت بر کمال در صفتی در این صورت یا صفت اسم نکره واقع می‌گردد مانند عبارت «مَرَزْتُ بِرَجُلٍ اَیْ رَجُلٍ» یعنی: از نزد مردی گذشتم که در مرادنگی کامل بود. و

(۱) یعنی: نگاه خشم بسوی من می‌افکنی و معنی آن این است که مرتکب گناهی شده‌ام.
(۲) سوره قصص آیه: ۲۸ یعنی: هر کدام از این دو مدت ۸ یا ده سال که به پایان برسانم نباید به من تعدی کرد و مدت بیشتری توقع کرد.
(۳) سوره توبه آیه: ۱۲۴
(۴) سوره مریم آیه: ۶۹ یعنی: پس برون آریم از هر گروهی هر کدام که سخت‌تر و بیشتر سرکش و نافرمان باشند.

یا اینکه حال می شود برای اسم معرفی که قبل از آن واقع شده مانند عبارت (لَأَقِیْتُ مُحَمَّدًا أَيْ عَالِمٍ) یعنی: ملاقات محمد کردم در صورتی که در علم و فضیلت شخص کاملی بود؛

(و) واسطه برای نداء اسم معرف به الف لام مانند (یا آیها الإنسان).

۶- اذ

گاهی اسم و گاهی حرف است در صورت اسم بودن مفید معنی ظرفیت در زمان گذشته است بطور اغلب مانند آیهی: ﴿نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^۱ یعنی: یاری و نصرت کرد او را خداوند در وقتی که کفار می خواستند او را بیرون کنند از مکه و در پاره‌ی موارد مفید ظرفیت در زمان مستقبل است مانند آیه: ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ إِذْ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ﴾^۲ از در این آیه به معنی زمان مستقبل می دهد. در صورت حرف بودن هم دو معنی می دهد:

یکی تعلیل مانند عبارت «صَبَرْتُ الْغَلَامَ إِذْ سَاءَ» یعنی: به علتِ اِسَاءَتِی ادب.

و دیگری مفاجاة هرگاه بعد از کلمه‌ی «بَيْنَا» یا «بَيْنَمَا» واقع گردد مانند عبارت «بَيْنَا أَوْ بَيْنَمَا أَنَا وَاقِفٌ إِذْ جَاءَ رَجُلٌ» یعنی: در موقع یا در مکانی که ایستاده بودم ناگاه مردی رسید.

۷- اذا

هرگاه برای مفاجاة و بین دو جمله واقع گردد که جمله دوم اسمیه باشد جزء حروف محسوب می شود مانند عبارت «خَرَجْتُ فَإِذَا رَجُلٌ بِالْبَابِ» و هرگاه برای ظرف و متضمن معنی شرط باشد اسم شمرده می شود و غالباً برای زمان مستقبل است مانند آیه: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ﴾^۳ که در اینجا ظرف متضمن معنی شرط و برای زمان آینده است و آیهی: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾ جواب شرط است. و بطور نادر برای زمان ماضی می شود مانند آیهی: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا﴾^۴ چون این آیه بعد از رویت و انفضاض نازل

(۲) سوره مؤمن آیه: ۶۹

(۱) سوره توبه آیه: ۴۱

(۳) سوره نصر آیه: ۱ بقیه آیه و الفتح و رایت الناس یدخلون فی دین الله افواجا فسیح.

(۴) سوره الجمعه آیه: ۱۱

شده «اذا» در اینجا مفید زمان گذشته است. گاهی هم برای زمان حال می شود مانند آیهی: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾^۱ چون پوشانیدن اثار روز مقارن همان وقت شب است «اذا» در این آیه برای زمان حال است.

۸ - «با» حرف جرّ

مفید سیزده معنی است:

- (الف) الصاق یا حقیقی: مانند «به داء» و یا مجازی مانند «مررت بزید»؛
- (ب) تعدیه: و گردانیدن فعل لازم به متعدی مانند آیهی: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾^۲؛
- (ج) سببیت: که استعانه هم جزء آن است مانند آیهی: ﴿فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ﴾^۳ بای سببیت هرگاه داخل بر ادوات و اسباب فعل بشود آن را «بای» استعانه هم می گویند مانند «کتبت بالقلم»؛
- (د) مصاحبه: و به معنی «مع» مانند آیهی: ﴿جَاءَ كُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ﴾^۴ یعنی: مع الحق؛
- (ه) ظرفیت: زمانی یا مکانی مانند آیهی: ﴿نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ﴾^۵ و آیهی: ﴿نَصَرَ كُمْ اللَّهُ بِدِرٍ﴾^۶؛
- (و) بدلیّت: به این معنی بتوان لفظ بدل بجای آن گذاشت مانند: قول خلیفه‌ی دوم عمر بن خطاب، رضی الله عنه، در موقع اجازه‌ی عمره از حضرت رسول، صلی الله علیه و آله، خواست آن حضرت اجازه داد و فرمود: (لا تنسنا یا اخی من دُعائک) خلیفه‌ی دوم نسبت به این کلمه‌ی پیغمبر گفت: «ما یُسَرِّني أن لی بها الدنیا» در این جا حرف «با» مفید بدلیت و می توان به جای آن لفظ بدل گذاشت و گفت بدل الدنیا؛
- (ز) مقابله: در این صورت داخ بر عوضها می شود مانند عبارت «اشتریت قرساً بدینار» و آیهی: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾^۷؛

(۲) سوره بقره آیه: ۱۷

(۴) سوره نساء آیه: ۱۶۹

(۶) سوره آل عمران آیه: ۱۲۳

(۱) سوره اللیل آیه: ۱

(۳) سوره عنکبوت آیه: ۴۰

(۵) سوره قمر آیه: ۳۴

(۷) سوره بقره آیه: ۴۱

ک) مجاوزه: به معنی عن مانند آیهی: ﴿سَتِلْ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾^۱ یعنی: عن عذاب واقع؛

ل) برای استعلا: و به معنی علی مانند آیهی: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ أُنْ تَأْمَنَهُ بَقْتَارٍ﴾^۲ یعنی: علی قنطار؛

م) برای قسم: مانند عبارت «بِاللَّهِ لَا فَعْلٌ كَذَا»؛

ن) برای نهایت و غایت که معنی الی بدهد مانند عبارت «وَقَدْ أَحْسَنَ بِي» یعنی: الی؛
ص) برای تاکید: و در این صورت زائد خواهد بود آن هم در چهار مورد است یا داخل بر فاعل است مانند آیهی: ﴿كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾^۳ یا داخل بر مفعول است مانند آیهی: ﴿وَهُزِّي أَلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ﴾^۴ و یا داخل بر مبتداء است مانند عبارت «بِحَسْبِكَ دَرْهَمٌ» و یا داخل بر خبر می شود مانند آیهی: ﴿الَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾^۵؛
ض) برای تبعیض: و به معنی «مِنْ» خواهد بود مانند آیهی: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾^۶ یعنی: منها.

۹- بَلْ

حرف عطف با افاده‌ی معنی اضراب یعنی: انتقال از چیزی به چیز دیگر است در این صورت به دنبال آن لفظ مفرد می آید، بل یا مفید ایجاب است مانند عبارت «جَاءَ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌ» که در این جمله حکم آمدن از معطوف علیه مسکوت و به معطوف انتقال یافته است. یا مفید غیر ایجاب خواهد بود مانند عبارت «مُأْجَاءَ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌ» که در اینجا حکم معطوف علیه به حال خود باقی و ضد آن حکم برای معطوف بر قرار شده است و گاهی هم بل بدون افاده‌ی معنی، عطف تنها برای اضراب خواهد بود و در این صورت به دنبال آن جمله می آید. خلاصه اگر بعد از آن مفرد ذکر شود برای عطف و اضراب هر دو است و اگر جمله واقع گردد فقط معنی اضراب می دهد و در این صورت حرف ابتدا است نه عطف. اضراب به معنی اخیر یا برای ابطال جمله مقدم است مانند آیه:

(۲) سوره‌ی ال عمران آیه: ۷۵

(۴) سوره مریم آیه: ۲۵

(۶) سوره دهر آیه: ۶

(۱) سوره معارج آیهی: ۱

(۳) سوره نساء آیه: ۷۹

(۵) سوره زمر آیه: ۳۶

﴿يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ﴾^۱ در این مورد بدیه است کسی که به حق آمده دیگر جنون ندارد. و یا اینکه برای انتقال از مقصودی به مقصود دیگر است مانند آیهی: ﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ﴾^۲ در این آیه جمله مقدم بر بل باطل نشده و به حال خود باقی مانده است.

۱۰ - بَيِّنْد

اسم و همیشه باید منصوب و مضاف به «أَنَّ» و کلمه‌ی بعدش باشد آن هم دو معنی دارد یکی به معنی غیر است مانند عبارت «إِنَّهُ كَثِيرُ الْمَالِ بَيِّنْدٌ أَنَّهُ بَخِيلٌ» دیگری به معنی (مین اجلی) «در فارسی برای اینکه تعبیر می‌شود» مانند حدیث نبوی: (أَنَا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بِالضَّادِ بَيِّنْدٌ أَنِّي مِنْ قُرَيْشٍ) یعنی: من فصیح‌ترین افراد عرب هستم برای اینکه من از قریش هستم و چون قریش فصیح‌ترین طوایف عرب است پس آن حضرت فصیح‌ترین افراد عرب می‌باشد.

۱۱ - ثَمَّ

حرف عطف و مفید این است که معطوف و معطوف علیه باید تاخیر و ترتیب هم در اعراب و هم در حکم شریک هستند مثلاً معنی عبارت (جاء زيدٌ ثم عمروٌ) این است زید آمد و چندی بعد عمرو آمده است. در مورد ثم و اینکه گاهی زائد در کلام و گاه به معنی «واو» عطف و مفید اشتراک معطوف و معطوف علیه بطور اجتماع در حکم است در بین علمای فن مباحثات مفصلی شده که ذکر آن در اینجا ضرورتی ندارد.

۱۲ - حَتَّى

از حروف جاره است و غالباً معنی انتهای غایت می‌دهد گاهی داخل بر اسم صریح می‌شود مانند آیهی: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾^۳ و گاهی داخل بر اسم «مؤل» می‌گردد مانند آیهی: ﴿لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾^۴ یعنی: الی

(۲) سوره مؤنون آیه: ۶۳ و ۶۴

(۴) سوره طه آیه: ۹۱

(۱) سوره مؤنون آیه: ۷۱

(۳) سوره قدر آیه: ۵

رجوع موسی^۱ بطور نادر برای استثناء هم آمده مانند قول شاعر:

ليس العطاء من الفضول سماحةً حتى تجودَ و ما لديك قليلٌ

یعنی: الا آن تجود و در این صورت معنی استثناء منقطع می دهد و در بعضی موارد به معنی «کئی» و برای تعلیل آمده مانند عبارت (أسلم حتى تدخل الجنة) یعنی: لتدخل الجنة.

۱۳- رَبُّ

از حروف جاژه است بعضی هم گفته اند اسم و در هر دو صورت بیشتر مفید معنی تکثیر است مانند آیه ی: ﴿رَبَّمَا يُودُّ الَّذِينَ كَفَرُوا كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾^۲ یعنی: بسا اوقات کافر ها آرزو می کنند که کاش، مسلمان بودند. گاهی برای تقلیل هم آمده مانند قول شاعر:

الارُبُّ مُولودٌ وليس له ابٌ و ذی ولدٍ لم یلده أبوانِ

۱۴- عَلِيٌّ

از حروف جاژه است و چند معنی می دهد:

الف) استعلا: خواه حسی باشد مانند آیه: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾^۳ یا معنوی باشد مانند آیه: ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^۴؛

ب) مصاحبه: و به معنی مع مانند آیه: ﴿وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ﴾^۵ یعنی: مع حبه؛

ج) تجاوز: و به معنی عن مانند: «رَضِيتُ عَلَيْهِ» یعنی: عنه؛

د) ظرفیت: و به معنی فی مانند آیه ی: ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى غَفلةٍ مِنْ أَهْلِهَا﴾^۶

یعنی: فی وقت غفلت هم یا مانند: «اعتكف على المسجد» یعنی: فی المسجد؛

ه) تعلیل: مانند آیه ی: ﴿لَتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْكُمْ﴾^۷ یعنی: لهدایت ه ایانکم؛

(۱) حتی در افاده معنی غایت گاهی برای عطف آمده مانند قدم الحاج حتی المشاة و یا مات الناس حتی الانبياء و گاهی برای ابتدا و از سر گرفتن جمله آمده است مانند مرض فلان حتی لا يرجونه.

(۲) سوره حجر آیه ی: ۲

(۳) سوره الرحمن آیه: ۲۶

(۴) سوره بقره آیه: ۲۵۲

(۵) سوره بقره آیه: ۱۷۶

(۶) سوره حج آیه: ۳۷

(۷) سوره حجر آیه ی: ۲

(۸) سوره بقره آیه: ۲۵۲

(۹) سوره قصص آیه: ۱۵

(و) استدراک: و به معنی لَکِنَّ مانند عبارت «فَلَانٌ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ لِسُوءِ فَعْلِهِ عَلَى أَنَّهُ يَبْأَسُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ» یعنی: لکنه؛

(ز) زیاده: و برای تاکید مانند عبارت «لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ» یعنی: یمیناً؛

(ک) به معنی «با» مانند «حَقِيقٌ عَلَيَّ أَنْ لَا أَقُولَ» یعنی: بان لا اقول؛

(ل) به معنی «من» مانند آیهی: ﴿إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾^۱ یعنی: من الناس.

۱۵ - فاء عطف

دو معنی دارد یکی ترتیب و تعقیب معطوف نسبت به معطوف علیه خواه ترتیب معنوی باشد مانند عبارت «قَامَ زَيْدٌ فَعَمِرُوْا» در صورتی که قیام عمرو در دنبال قیام زید صورت گرفته باشد یا ترتیب ذکرى مانند آیهی: ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾^۲ یعنی: بسیاری از اهل دهات را که کافر بودند هلاک کردیم و در این صورت وارد شد به آنها عذاب ما در موقع شب که وقت خواب است یا هنگامی که در خواب نیمروز بودند. در اینجا هلاک اهل دهات با ورود عذاب مقارن است ولی ترتیب بین آنها ذکرى است و آن را ترتیب اخبارى نیز می‌گویند. دیگری سببیت و در این صورت باید مفید تعقیب هم باشد مانند آیهی: ﴿فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾^۳ یعنی: مشتى زد او را موسى و پس بگشت او را در اینجا مشت زدن موسى سبب کشتن شده با افاده تعقیب.

۱۶ - فی

آن هم چند معنی دارد:

(الف) ظرفیت: خواه زمانی باشد مانند آیهی: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾^۴

یا مکانی مانند آیهی: ﴿وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾^۵

(۲) سوره اعراف آیه: ۳

(۴) سوره بقره آیه: ۲۰۲

(۱) سوره مطففین آیه: ۲

(۳) سوره قصص آیه: ۱۵

(۵) سوره بقره آیه: ۱۸۶

(ب) مصاحبه: مانند آیهی: ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ﴾^۱ یعنی: مع امم؛
 (ج) تعلیل: مانند آیهی: ﴿لَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَكْتُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ﴾^۲ یعنی: لاجل ما افضتم؛
 (د) استعلا: مانند آیهی: ﴿وَلَأَصْلَبْنَكُمْ فِي جُزُوعِ النَّخْلِ﴾^۳ یعنی: علی جزوع النخل؛

(ه) زائد: و برای تاکید مانند آیهی: ﴿قَالَ اذْكَبُوا فِيهَا﴾^۴ یعنی: اركبوها؛
 (و) تعویض: از کلمه محذوفی مانند عبارت «صَرَبْتُ فِي مَنْ رَغَبْتُ» که اصل عبارت ضربت من رغبت فیه بوده؛

(ز) به معنی باء سببیت مانند آیهی: ﴿جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ﴾^۵ قسمت اخیر آیه یعنی: خلق می کند وعده شما را زیاد می کند به واسطه ای این خلق کردن؛

(ک) به معنی «الی» مانند آیهی: ﴿فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ﴾^۶ یعنی: دستهای خود را باز گردانیدند به سوی دهنهای خود تا از خشم آن را گاز بگیرند؛
 (ل) به معنی «مِنْ» مانند عبارت «هَذَا ذِرَاعٌ فِي الثَّوبِ» یعنی: من الثوب.

۱۷- کئی

مفید معنی تعلیل است و فعل مضارعی که بعد از آن واقع گردد منصوب به آن مقدر می شود مانند عبارت: «جِئْتُكَ لِأَنْظُرَكَ» یعنی: لِأَنْ أَنْظُرَكَ، گاهی به معنی أَنْ مصدریه می شود و در این صورت لام تعلیل بر آن داخل می گردد مانند عبارت (جِئْتُكَ لِکَیْ تَكْرِمْنِی) یعنی: لان تکرمنی.

۱۸- کُلُّ

اسم و مفید معنی استغراق و شمول بر افراد و یا اجزای مضاف الیه است. هرگاه

(۲) سوره نور آیه: ۱۴

(۴) سوره هود آیه: ۴۱

(۶) سوره ابراهیم آیه: ۹

(۱) سوره اعراف آیه: ۳۷

(۳) سوره طه آیه: ۷۱

(۵) سوره شوری آیه: ۱۲

مضاف الیه اسم نکره یا جمع معرف باشد مفید استغراق افراد است مثال مضاف الیه نکره آیهی: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^۱ مثال مضاف الیه جمع معرف مانند عبارت «کل العیید جاؤا» و هر گاه مضاف الیه مفرد معرفه باشد مفید استغراق اجزای آن است مانند عبارت: «کُلُّ زَبَدٍ حَسَنٌ» یعنی: تمام اجزای بدن او زیبا است.

۱۹- لام

از حروف جازه است که معانی آن از این قرار می باشد:
الف) تعلیل: مانند آیهی: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾^۲ یعنی: لِأَنَّ مُبَيِّنَ لِلنَّاسِ؛

ب) استحقاق: مانند «النَّارُ لِلْكَافِرِينَ» یعنی: عذاب جهنم سزای کافر ها است؛
ج) اختصاص: مانند «الْجَنَّةُ لِلْمُؤْمِنِينَ» یعنی: نعمتهای بهشت اختصاص به مؤمنها دارد؛

د) ملکیت: مانند آیهی: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^۳؛
ه) عاقبت و مآل کار: مانند آیهی: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾^۴ یعنی: موسی را کسان فرعون فرا گرفتند تا عاقبت برای آنها دشمن و مایهی اندوه گردد؛

و) تملیک: یعنی: چیزی را ملک کسی کردن مانند عبارت «وَهَبْتُ لَهُ ثَوْبًا» یعنی: ملک او کردم لباسی را؛

ز) شبه تملیک: مانند آیهی: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ازَوْجًا وَ جَعَلَ لَكُم مِّنْ ازْوَاجِكُم بَنِينَ وَ حَقَدَةً﴾^۵ یعنی: خداوند بیافرید برای شما از جنس خودتان زنان و بیافرید برای شما زنان شما پسران و نوه ها؛

ک) تاکید نفی: مانند آیهی: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾^۶ یعنی: خداوند آنها را عذاب نمی کند هر چند خودشان هم بخواهند و حال آنکه شما در میان آنها باشید.

(۲) سوره نحل آیه: ۴۴

(۴) سوره قصص آیه: ۸

(۶) سوره انفال آیه: ۳۳

(۱) سوره آل عمران آیه: ۱۸۵

(۳) سوره بقره آیهی: ۲۸۴

(۵) سوره نحل آیه: ۷۲

در اینجا لام، مفید تاکید نفی عذاب است؛

(ل) تعدیه: یعنی: تجاوز دادن فعل به سوی مفعول مانند عبارت «ما أَضْرَبَ زَيْدًا لِعَمْرٍو» در اینجا کلمه‌ی ضرب به قصد تعجب لازم شده و به وسیله‌ی لام تجاوز به سوی مفعول کرده؛

(م) زائده: برای تأکید مانند آیه: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾^۱؛

(ن) به معنی الی: مانند آیه: ﴿سُقْنَاهُ لَيْلًا مَيِّتٌ﴾^۲ یعنی: الی بلد میّت؛

(ص) به معنی علی و برای استعلا: مانند آیه: ﴿يَخْرُونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾^۳ یعنی: علی الاذقان؛

(ض) به معنی فی و برای ظرفیت: مانند آیه: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾^۴ یعنی: فی يوم القيمة؛

(ح) به معنی عند: مانند آیه: ﴿يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾^۵ یعنی: عند حیوتی؛

(ط) به معنی بعد: مانند آیه: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ﴾^۶ یعنی: بعد دلوک الشمس؛

(ی) به معنی من: مانند عبارت «سَمِعْتُ لَهُ صَرَخًا» یعنی: منه صراخاً.

۲۰- لولا و لوما

هر دو حرف هستند و معنی آنها در موقعی بر جمله‌ی اسمیه داخل شوند محال بودن جواب است به واسطه‌ی وجود شرط مانند عبارت «لَوْلَا فَلَانٌ لَأَهْتَكَّ» یعنی: اگر فلان شخص وجود نداشت به شما اهانت می‌کردم در اینجا اهانت نکردن به واسطه‌ی وجود فلان شخص است. و در موقع دخول بر جمله‌ی فعلیه اگر آن فعل مضارع باشد معنی

(۱) سوره یوسف آیه: ۴۳ یعنی: اگر شما از روی دانش تعبیر خواب می‌کنید.

(۲) سوره اعراف آیه: ۵۶ یعنی: روانه کردیم آب را به سوی زمین مرده در اینجا لام به معنی الی خواهد بود. بعضی از مفسرین برای احیای زمین مرده تفسیر کرده‌اند.

(۳) سوره اسرئیل آیه: ۱۰۷ یعنی: بیفتند بر زنخهای خود در حال سجده برای تعظیم.

(۴) سوره انبیاء آیه: ۴۷ یعنی: بگذاریم ترازوهای عدل را در روز قیامت.

(۵) سوره فجر آیه: ۲۴ یعنی کاش پیش می‌فرستادم عمل خیر را در زندگی دنیا.

(۶) سوره اسرئیل آیه: ۷۸ یعنی به پای دارید نماز را بعد از زوال آفتاب.

تخصیض یعنی: تشویق و ترغیب بر انجام کار می دهد مانند آیهی: ﴿لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ﴾^۱ یعنی: چرا استغفار و طلب مغفرت نمی کنید؟. و یا اینکه معنی عرض یعنی: تقاضای انجام کار بطور ملائمت می دهد مانند آیهی: ﴿لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾^۲ یعنی: چه شود مرا مهلت دهید تا زمان نزدیک، و اگر آن فعل ماضی باشد معنی تویخ و سرزنش می دهد مانند آیهی: ﴿لَوْلَا جَاؤَا عَلَيْهِ بِآيَةٍ شَهِدًا﴾^۳ در اینجا خداوند بهتان گویان را تویخ کرده می فرماید: چرا نیاوردند بر این سخن چهار گواه که اظهارات آنها را گواهی دهند.

۲۱- لَوْ

حرف شرط و غالباً برای زمان ماضی است مانند عبارت «لَوْجَاءَ زَيْدٌ لَا كَرَمَتُهُ» و گاهی برای زمان مستقبل می شود مانند آیهی: ﴿وَلَيَخْشَىٰ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾^۴ یعنی: ورثه‌ی که با یتیمان و ضعفای اقارب در مجلس تقسیم ترکه حاضر شده‌اند باید تفکر کنند و بترسند از اینکه آنها نیز بعد از مرگ خود اولاد ناتوان و عاجزی بگذارند و بیم ناتوانی آنها را داشته باشند، در این آیه «لو ترکوا» برای زمان آینده است.

ما بین علمای فن در معنی لو اختلاف شده بعضی گفته‌اند برای انتقای جواب است به واسطه انتقای شرط بعضی دیگر: گفته‌اند فقط برای ارتباط دادن جمله‌ی جوابیه به جمله‌ی شرطیه است و موضوع انتقای شرط و جواب آن یا انتقای تنها شرط از خارج استفاده می شود. ولی مختار این است حرف لو مفید انتقای جواب به واسطه‌ی انتقای شرط از خارج می باشد خواه شرط و جواب هر دو مثبت یا هر دو منفی یا یکی از آنها مثبت و دیگری منفی باشد. در این صورت چهار حالت پیدا خواهد کرد یا هر دو جمله مثبت هستند مانند عبارت (لَوْ جِئْتَنِي أَكْرَمْتُكَ) و یا هر دو منفی می باشند مانند: عبارت (لَوْ لَمْ يَجِئْنِي مَا أَكْرَمْتُكَ) یا جمله شرطیه مثبت و جمله‌ی جوابیه منفی است مانند: (لَوْ جِئْتَنِي مَا أَهْتُكَ) و یا جمله شرطیه منفی و جمله‌ی جوابیه مثبت است مانند عبارت (لَوْ

(۱) سوره نمل آیه: ۲۶

(۲) سوره منافقون آیه: ۱۰

(۳) سوره نسا آیهی: ۹

(۴) سوره نور آیه: ۱۳

لَمْ تَجْنِیْ لَا هَتْکَ).

و گاهی اوقات بر عکس آنچه در بالا گفته شد مفید علم به انتقای شرط به واسطه‌ی علم به انتقای جواب است مانند آیه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^۱ یعنی: اگر در آسمان و زمین خدایان دیگری غیر از خدای تبارک و تعالی وجود داشت هر آینه آسمان و زمین خراب و نظام آنها به هم می‌خورد. در این آیه علم به انتقای تعدد آله به واسطه علم بعدم فساد دنیا است و این معنی طریقه‌ی استدلال علمای منطق و ارباب معقول است.

و در مواردی هم برای اثبات و ابقای معنی جمله جوابیه است به هر حالت و صورتی که باشد یعنی اگر جمله‌ی جوابیه مثبت باشد به همان معنی و اگر منفی باشد باز به همان معنی باقی بماند مشروط به اینکه معنی جمله جوابیه یک نوع مناسبتی با انتقای شرط داشته باشد و این مناسبت یا به طریق اولی است مانند عبارت (نعم العبدُ ضعیفٌ لو لم یخفِ الله لم یعصه) یعنی: چه بنده‌ی خوبی است ضعیف اگر از خدا هم ترسد مرتکب گناه نمی‌شود در اینجا معنی جمله جوابیه که گناه نکردن باشد مرتب بر ترسیدن از خدا شده و همین معنی با انتقای شرط که مؤدای آن وجود ترس است از طریق اولویت مناسبت دارد و نتیجه این می‌شود که با نداشتن ترس گناه نمی‌کند و به طریق اولی در صورت داشتن ترس نیز مرتکب گناه نمی‌شود.

و یا اینکه مناسب معنی جمله جوابیه با انتقای شرط به طریق تساوی باشد مانند اینکه در مورد نکاح دختری که علاوه بر ربیبه بودن نسبت رضاعی هم با شخص داشته باشد گفته شود «لَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِیَّةً مَا حَلَّتْ لِلرِّضَاعِ»^۲ یعنی: اگر ربیبه هم نباشد به واسطه‌ی نسبت رضاعی که در بین است نکاح این دختر جایز نیست و مؤدای عبارت این است دختر نامبرده دو صفت دارد که هر کدام به تنهایی مانع از نکاح جهت شخص

(۱) سوره انبیاء آیه: ۲۲

(۲) این عبارت مأخوذ از قول پیغمبر اکرم علیه السلام درباره دره دختر ام سلمه زوجه آن حضرت بطوری که در صحیحین روایت شده زنها به تصور اینکه نکاح ربیبه از خصایص پیغمبر و برای آن حضرت مجاز است در بین خود گفتگو ازدواج رسول صلی الله علیه و آله با دره می‌کردند وقتی این خبر به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله رسید فرمودند «اِنَّهَا لَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِیَّةً فِی حِجْرِی مَا حَلَّتْ لِی لِاِنَّهَا لَا بَنَةَ اَخِی مِنَ الرِّضَاعِ» یعنی: دره اگر ربیبه و در پناه من هم نباشد برای من حلال نیست زیرا او دختر برادر رضاعی من است.

مزبور است یکی ربیبه بودن و دیگری نسبت رضاعی که هر دو در حرمت مساوی هستند و اگر ربیبه هم نباشد رضاع مناع است.

و یا اینکه مناسبت معنی جمله جوابیه با انتقای شرط به طریق ضعیف‌تری باشد مثل اینکه در مورد دختر یا زنی گفته شود «لَوْ اِتَّفَتْ أَخُوهُ الرُّضَاعَ مَا حَلَّتْ لِلنَّسَبِ» یعنی: این زن اگر نسبت رضاعی نداشته باشد به واسطه قرابت نسبی که در بین است نمی‌شود او را نکاح کرد در اینجا نیز دو مانع در کار است یکی نسبت رضاعی که حرمت آن ضعیف‌تر و دیگری قرابت نسبی که حرمت آن قوی‌تر می‌باشد و هر کدام به تنهایی مانع از نکاح هستند در دو مثال اخیر نیز معنی جوابیه که حرمت نکاح باشد با انتقای شرط مناسبت دارد یکی به طریق تساوی و دیگری به طریق ضعیف‌تر. در این مثالها که برای اثبات و ابقای معنی جمله‌ی جوابیه به شرط وجود مناسبت با انتقای شرط ذکر شد حرف «لَوْ» افاده‌ی معنی زمان را از دست داده است.

حرف «لَوْ» برای معانی دیگری نیز آمده یکی تمنی مانند: «لَوْ تَأْتِنِي فَتُحَدِّثْنِي» و دیگری تحضیض مانند (لَوْ تَأْمُرُ فَتُطَاعَ) و یکی دیگر عرض مانند «لَوْ تَنْزَلَ عِنْدِي فَتُصِيبَ خَيْرًا» در این موارد فعل مضارعی که بعد از فاء جوابیه واقع شود منصوب به «أَنْ» مقدره است و معنی این سه لفظ بطوری که سابقاً ذکر شد برای طلب است با تفاوت اینکه در تمنی طلب بدون انتظار وقوع فعل در تحضیض طلب فعل با ترغیب و تشویق به انجام آن در عرض طلب انجام فعل به ملائمت.

و نیز «لَوْ» برای تقلیل آمده مانند خبر «رَدُّوا السَّائِلَ وَلَوْ يَظْلِفُ مُحَرَّقٍ» یعنی: تصدق کنید و ببخشید به مسکین هر چه ممکن و مقدور است اگر چه شُم بریان گوسفند هم باشد در اینجا حرف «لَوْ» مفید کمترین و ناچیزترین تصدقی است که می‌توان داد. و گاهی بمعنی «ان مصدریه» آمده مانند آیه‌ی: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يَعْمُرُ الْآلِفَ سَنَةً﴾^۱.

۲۲- لَنْ

از حروف نفی ناصبه‌ی فعل مضارع است و مختار این است که نفی فعل مضارع بوسیله‌ی این حرف هر چند مطلق بوده و مقید به قیدی نباشد نه معنی تأکید نفی می‌دهد

و نه معنی تأیید آن را مانند آیهی: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾^۱ که خداوند در جواب حضرت موسی، عَلَيْهِ السَّلَام، فرموده است و مقصود عدم رؤیت در آن موقع بوده و الا بنا به عقیده اشاعره موسی هم مانند سایر مؤمنین در روز قیامت رؤیت باری تعالی را خواهد کرد. ولی هرگاه نفی لن مقید به قیدی شود باتفاق تمام فرق معنی تأیید نخواهد داد مانند آیه: ﴿فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ اِنْشِيَاً﴾^۲ و آیهی: ﴿لَنْ نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ اِلَيْنَا مُوسَى﴾^۳ و آیه: ﴿لَنْ اَبْرَحَ الْاَرْضَ حَتَّى يَاذَنَ لِي اَبِي﴾^۴.

۲۳- ما

گاهی اسم و مفید چند معنی است:

الف) اسم موصول مانند آیه: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ﴾^۵ یعنی: آنچه نزد شما تمام می شود؛

ب) نکره موصوفه: مانند عبارت (مَرَزَتْ بِمَا مُعْجِبَ لَكَ)؛

ج) تعجب مانند: عبارت «ما احسن زَيْدًا»؛

د) تمیزیه: و در این صورت متصل به نعم و بش افعال مدح و ذم می شود مانند آیهی: ﴿اِنْ تُبَدُّوْا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّاهِي﴾^۶ در اینجا ما نکره و تمیز است؛

ه) مبالغه: مانند عبارت «اِنْ فُلَانًا مِمَّا اَنْ يُكْتَبَ» یعنی: فلان شخص از کتابت و تحریر خلق شده و مقصود از آن افراط در نوشتن است؛

و) استهفام: مانند آیه: ﴿فَمَا خَطْبُكُمْ﴾^۷ یعنی: کار شما چیست؟؛

ز) شرط زمانی: مانند آیه: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾^۸ یعنی: هر مدت آنها استقامت کرده اند برای شما، شما هم استقامت کنید برای آنها؛

ح) شرط غیر زمانی: مانند آیه: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللّٰهُ﴾^۹.

(۱) سورهی اعراف آیهی: ۱۴۲.

(۳) سوره طه آیه: ۹۱.

(۵) سوره نحل آیه: ۹۶.

(۷) سوره ذاریات آیه: ۳۱.

(۹) سوره بقره آیه: ۱۹۶.

(۲) سوره مریم آیه: ۲۵.

(۴) سوره یوسف آیه: ۸۰.

(۶) سوره بقره آیه: ۲۷۰.

(۸) سوره توبه آیه: ۸.

و گاهی نیز حرف و آن هم چندین معنی می دهد:

(الف) معنی مصدری با قید زمان: مانند آیه: ﴿مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^۱ یعنی: استطاعتکم و یا مصدری بدون قید زمان مانند آیه ی: ﴿فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ﴾^۲ یعنی: بنسیانکم؛
 (ب) معنی نفی: در این صورت یا مثل لیس افعال ناقصه عمل می کند مانند آیه: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾^۳ و یا اینکه عمل نمی کند مانند آیه: ﴿وَمَا تَنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾^۴؛
 (ج) زائده: در این صورت مانع از عمل عاملی است که جلو آن واقع شده مانند عبارت: ﴿قَلَمَّا يَدُومُ الْوَصَالُ﴾ و آیه: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^۵ که در مثال اول فعل «قَلَّ» و در مثال دوم حرف «إِنَّ» از عمل باز مانده است و گاهی هم مانع از عمل نمی شود مانند آیه: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾^۶ که در اینجا حرف با در کلمه رحمت عمل کرده است.

۲۴ - مِن

به کسر میم دارای چندین معنی می باشد:

(الف) ابتدای غایب که استعمال آن در این معنی بیشتر از سائر معانی است خواه در مکان باشد مانند آیه: ﴿مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^۷ یا زمان مانند: «مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ» و یا غیر زمان و مکان مانند آیه: ﴿أَنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ﴾^۸؛

(ب) انتهای غایب: مانند (قَرِيبٌ مِنْهُ) یعنی: الیه؛

(ج) تبعیض: مانند آیه: ﴿حَتَّى تَنْفَقُونَ مِمَّا تَحِبُّونَ﴾^۹ یعنی: بعضی مِمَّا تَحِبُّونَ؛

(د) تبیین: یعنی: بیان کردن جنس مانند آیه: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ﴾^{۱۰} و آیه ی: ﴿وَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^{۱۱}؛

(ه) تعلیل: مانند آیه ی: ﴿يَجْعَلُونَ أَضَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ﴾^{۱۲} یعنی: من

اجل الصواعق؛

(۲) سوره سجده آیه: ۱۴.

(۴) سوره بقره آیه: ۲۷۱.

(۶) آل عمران آیه: ۱۵۹.

(۸) سوره نمل آیه: ۳۰.

(۱۰) سوره بقره آیه: ۱۰۶.

(۱۲) سوره بقره آیه: ۱۹.

(۱) سوره تغابن آیه: ۱۶.

(۳) سوره یوسف آیه: ۳۱.

(۵) سوره نساء آیه: ۱۷۰.

(۷) سوره اسرائیل آیه: ۱.

(۹) آل عمران آیه: ۹۳.

(۱۱) سوره حج آیه: ۳۰.

(و) بدل: مانند آیه: ﴿أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾^۱ یعنی: بدل الآخرة؛

(ز) تنصيص: در معنی عام مانند عبارت: (ما جائئی مِنْ رَجُلٍ) در اینجا حرف من مفید تعیین معنی عام است زیرا جمله‌ی ما جائئی رجل بدون حرف من محتمل دو معنی است یکی اینکه جنس مرد نزد من نیامده دیگر اینکه یک مرد نیامده ولی ممکن است بیش از یک مرد باشد پس از دخول حرف من احتمال معنی دوم بر طرف و همان معنی اول که جنس مرد نیامده تعیین گردیده است؛

(ح) فصل یا تمیز بین دو ضد: مانند آیه: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾^۲ و آیه: ﴿حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾^۳؛

(ط) به معنی بای سبیت: مانند آیه: ﴿يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾^۴ یعنی: به طرف خفی؛

(ی) به معنی عن: مانند آیه: ﴿قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا﴾^۵ یعنی: عن هذا؛

(ك) به معنی فی: مانند آیه: ﴿إِذَا تُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾^۶ یعنی: فی يوم الجمعة؛

(ل) به معنی عند: مانند آیه: ﴿لَنْ تَغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾^۷ یعنی: عند الله؛

(م) به معنی علی: مانند آیه: ﴿وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ﴾^۸ یعنی: علی القوم.

۲۵ - مَن

به فتح میم نیز برای چند معنی آمده:

(الف) موصوله: مانند آیه: ﴿وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۹؛

(ب) نکره موصوفه: مانند عبارت: (مَرَرْتُ بِمَنْ مَعْجَبٍ لَكَ) یعنی: با انسان معجب؛

(ج) شرطیه: مانند آیه: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سَوْءً يُجْزَ بِهِ﴾^{۱۰}؛

- | | |
|-----------------------------|--------------------------|
| (۱) سوره توبه آیه: ۳۹. | (۲) سوره بقره آیه: ۲۱۹. |
| (۳) سوره آل عمران آیه: ۱۷۹. | (۴) سوره شوری آیه: ۴۵. |
| (۵) سوره انبیاء آیه: ۹۷. | (۶) سوره جمعه آیه: ۳. |
| (۷) سوره مجادله آیه: ۱۷. | (۸) سوره انبیاء آیه: ۷۷. |
| (۹) سوره رعد آیه: ۱۶. | (۱۰) سوره نساء آیه: ۱۲۲. |

(د) استفهام: مانند آیه: ﴿فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى﴾^۱.

۲۶- هل

مفید طلب تصدیق است بطور اغلب خواه تصدیق ثبوتی باشد یا سلبی مانند اینکه در جواب عبارت (هَلْ قَامَ فُلَانٌ) گفته شود نَعَمْ یا لَا. و گاهی به ندرت برای طلب تصور آمده بر خلاف همزه که برای طلب تصدیق و تصور هر دو زیاد آمده است.

۲۷- واو

عطف برای مطلق جمع معطوف و معطوف علیه در حکم است اعم از اینکه هر دو با هم باشند یا یکی از آنها مقدم و دیگری موخر باشد مثلاً عبارت (جاء زید و عمرو) هم در موردی که هر دو با هم توأماً آمده باشند و هم در مورد تقدم زید بر عمر و یا عمر بر زید استعمال شده در واقع برای قدر مشترک این سه صورت وضع شده و مقصود از مطلق جمع نیز همین معنی است. بعضی گفته‌اند بنا به کثرت استعمال برای ترتیب و تأخیر است و در غیر این معنی مجاز است بعضی دیگر گفته‌اند بنا به اصل برای معیت معطوفین است و استعمال در غیر آن مجاز می‌باشد ولی صحیح همان است که قبلاً شرح داده شد.

مبحث امر

امر

لفظ امر در نزد علمای اصول از دو لحاظ مورد بحث و تحقیق قرار گرفته یکی خود کلمه‌ی امر یعنی: لفظ مرکب از حروف «ا - م - ر» و دیگری «صَبَّحُ» و الفاظی که مصداق کلمه‌ی امر واقع می‌شوند مانند صیغه‌ی «افْعَلْ» و سائر کلمات دال بر تقاضا و طلب فعل و اینک به بحث در هر یک از این دو موضوع مبادرت می‌شود.

لفظ امر مرکب از حروف «ا - م - ر» در معانی متعدد و مختلفی به کار رفته که مهمترین آنها از این قرار است:

۱ - قول مخصوص: که دلالت بر طلب فعل کند مانند آیه: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾^۱ یعنی: بگو به اهل بیت و پیروان خود نماز را به جای آورند؛

۲ - فعل: مانند آیه: ﴿وَوَاشِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^۲ یعنی: مشورت کنید با آنها در کارهایی که حکم جزم آن صادر نشده است؛

۳ - صفت: مانند اینکه درباره‌ی کسی که به واسطه‌ی صفت کمالیه خاصی به مقام برتری رسیده باشد گفته شود «لِأَمْرًا يَسُودُ مَنْ يَسُودُ» به همچو صفت کمالیه است که آدم به مقام و منزلت می‌رسد؛

۴ - شأن و حال: مانند عبارت: (بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ)؛

۵ - شیء و چیز: مانند عبارت (لِأَمْرٍ مَا جَدَعَ قَصِيرٌ أَنْفَهُ) یعنی: برای همچو چیزی قصیر بینی خود را برید.

علمای فن در اینکه کدام یک از معانی و مدلولات نامبرده در بالا معنی حقیقی امر است اختلاف کرده‌اند بعضی گفته‌اند چون متبادر از کلمه‌ی امر همان قول مخصوص دال

بر طلب فعل است معنی حقیقی همان معنی اولی است و بعضی بر آنند معنی حقیقی قدر مشترک بین اول و دوم است. بعضی هم گفته‌اند چون لفظ امر در هر کدام از معانی پنجگانه‌ی فوق استعمال شده و اصل در استعمال هم حقیقت است بنابراین مشترک در بین معانی مذکوره می‌باشد. ولی مذهب مختار این است لفظ امر در قول مخصوص دالّ بر طلب فعل حقیقت و در معنی دوم که فعل باشد مجاز است و استعمال آن در سایر معانی نیز برای احتراز از اشتراک حمل بر مجاز خواهد شد زیرا معروف است (المجاز خیر من الإشتراک).

امر لفظی و امر نفسی

امر بنا به طریقه‌ی مذهب اشاعره که قائل به کلام نفسی هستند بر دو نوع است یکی امر لفظی که همانطور در بالا گفته به عبارت قول مخصوص دال بر طلب فعل تعریف و تحدید گردید. دیگری امر نفسی و آن عبارت از تقاضای انجام فعل یا تقاضای ترک فعل است که به کلمات مثبتی از قبیل «افعل» یا «کُفْ وَدَعْ وَ اتْرُكْ» تعبیر گردد. از این قرار تقاضای خودداری از فعل هم که به لفظ مثبت تعبیر شده باشد جزء اوامر محسوب می‌گردد.^۱ در مقابل نهی نفسی عبارت از تقاضا و طلب خودداری و امساک از فعل است که به کلمات منفی از قبیل «لا تفعل» و امثال آن تعبیر شود. راجع به نهی در محل خود باز توضیح داده خواهد شد.

دانشمندان و علمای اصول در موضوع امر اختلاف زیادی کرده و هر دسته و جماعتی برای تحقیق امر شرطی قایل شده‌اند بعضی^۲ از آنها اعتبار عالی بودن طلب کننده را لازم شمرده‌اند و گروهی^۳ از ایشان به جای عالی بودن طلب کننده رعایت استعلا یعنی: طلب بطور تعاضل و بزرگ منشی را ضرور دانسته‌اند و بعضی دیگر^۴ علاوه بر عالی بودن طلب کننده اراده‌ی طلب را نیز شرط قرار داده‌اند. لیکن مختار متأخرین

(۱) مانند کف و دع و اترک که فوقاً اشاره شد.

(۲) مانند قسمتی از معتزله و ابواسحق شیرازی و ابن صبیح و سمعانی.

(۳) مانند عده‌ی معدودی از معتزله و امام فخر رازی و آمدی و ابن الحاجب.

(۴) مانند یک دسته دیگر از معتزلیها.

این است در تحقق امر اعتبار و رعایت هیچ کدام از شرایط بالا لازم نیست زیرا لفظ امر در موارد بسیاری بدون اعتبارات نامبرده ذکر و اطلاق شده است در قسمت عالی بودن طلب کننده مانند آیه: ﴿مَاذَا تَأْمُرُونَ﴾^۱ که باری تعالی در حکایت از فرعون فرموده است که فرعون به قوم خود گفت چه می فرمایید؟ و همچنین مانند قول عمرو عاص درباره ی معاویه که گفته است:

(أَمَرْتُكَ أَمْرًا جَازِمًا فَعَصَيْتَنِي وَكَانَ مِنَ التَّوْفِيقِ قَتْلُ ابْنِ هَاشِمٍ)^۲

در قسمت استعلا گفته می شود (أَمَرَ فَلَانٌ فَلَانًا بِرَفْعٍ وَلِيْنٍ) در دو مثال اول نه قوم فرعون که امر قلمداد شده و نه عمرو عاص هیچکدام نسبت به طرف مقابل عالی نبوده اند در مثال سوم امر بر فرق و نرمی جنبه استعلا و تعاضم ندارد. بنابراین مدلول امر نفسی همان مجرد طلب فعل است و استعمال در غیر آن مجاز است.

این امر نفسی که اشاعره به آن قائل هستند به خلاف آنچه بعضی ها گفته اند غیر از اراده است زیرا اگر امر نفسی عین اراده بود بایستی تمام آنچه مورد امر واقع شده به حیز فعل در آمده باشد در صورتی که این طور نیست مثلاً به امثال ابولهب امر شده که ایمان بیاورند و ایمان نیاورده اند و هرگاه امر عین اراده بود قطعاً ایمان آورده بودند زیرا اراده خداوند تخلف ناپذیر است.

میان آنهایی که قائل به کلام نفسی هستند در اینکه صیغه ی «افعل» و سائر کلمات دالّ بر امر اختصاص به امر نفسی دارند یا خیر؟ اختلاف شده شیخ اشعری و پیروان او، رحمهم الله، طریقه ی دوم را اختیار کرده و معتقد بر این هستند صیغه ی مزبوره اختصاص به امر نفسی ندارد و متأخرین بر این عقیده اند که صیغه ی امر به حسب وضع، مختص امر نفسی است و مدلول دیگری ندارد و آن هم در بیست و شش مورد آمده است بدین قرار:

(۱) سوره اعراف آیه: ۱۰۹.

(۲) به طوریکه نوشته اند یک نفر از بنی هاشم در عراق بر معاویه خروج کرد و چون معاویه او را گرفت عمرو عاص رای به کشتن وی داد ولی معاویه تمکین ننموده و امر به استخلاص شخص مزبور داد مشارالیه برای بار دوم بر معاویه خروج کرد و عمرو عاص در این شعر معاویه را ملامت کرده است.

۱ - وجوب: مانند آیهی: ﴿اقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^۱ یعنی: به پایدارید نماز را بطور وجوب؛

۲ - ندب: مانند آیه: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾^۲ یعنی: کنیز و غلامی که در خواست مکاتبت کنند در صورتی که صلاح بدانید مکاتب سازید؛

۳ - اباحه: مانند آیه: ﴿كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾^۳ یعنی: بخورید از آنچه میل دارید از مباحات؛

۴ - تهدید: مانند آیهی: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^۴ یعنی: هر فعل حرام یا مکروهی که مائل هستید بکنید؛

۵ - ارشاد: مانند آیهی: ﴿وَ اسْتَشْهَدُوا شَهِيدِينَ مِنْ رَجَالِكُمْ﴾^۵ یعنی: گواه بخواهید دو نفر از گواه از مردان خودتان؛

۶ - اراده‌ی امثال: مثل اینکه در هنگام تشنگی به یکی از رفقا و دوستان خود بگوئید اَسْقِنِي؛

۷ - اذن و اجازه: مثل اینکه به کسی که به قصد اجازه‌ی دخول در اطاق درب بزند بگوئید اُدْخُلْ؛

۸ - تأدیب: مانند فرمایش پیغمبر، ﷺ، درباره عمر ابن سلمه که هنوز به بلوغ نرسیده بود (كُلُّ مَمَائِلِيكَ)^۶ عنوان تأدیب بنابر مذهب شافعی است که در نزد او طفل خطاب به مندوب نخواهد شد ولی نزد مالکی که خطاب مندوب به طفل را جایز دانسته این امر برای ندب است نه تأدیب. معنی حدیث این است موقع غذا خوردن از جلو خودت بخور و به طرف دیگران دست دراز مکن؛

۹ - انداز: مانند آیهی: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾^۷ یعنی: خوشگذرانی کنید به تحقیق سرانجام شما آتش دوزخ است؛

۱۰ - امتنان: مانند آیه: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ﴾^۸ یعنی: بخورید از آنچه خدا روزی شما داده؛

(۲) سوره نور آیه: ۳۳.

(۴) سوره فصلت آیه: ۴۰.

(۶) حدیث نبوی.

(۸) سوره انعام آیه: ۱۴۲.

(۱) سوره بقره آیه: ۴۳.

(۳) سوره مؤمنین آیه: ۵۳.

(۵) سوره بقره آیه: ۲۸۱.

(۷) سوره ابراهیم آیه: ۳۰.

- ۱۱ - احترام: مانند آیه: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾^۱ یعنی: درآید در این بوستانها مقرون به سلامت از آفات؛
- ۱۲ - تسخیر: یعنی: تذلیل و خوار کردن مانند آیه: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِثِينَ﴾^۲ یعنی: بشوید بُزینگان خوار شده؛
- ۱۳ - تکوین: یعنی: از عدم به وجود آوردن مانند آیه: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾^۳؛
- ۱۴ - تعجیز: یعنی: به عجز آوردن مانند آیه: ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾^۴؛
- ۱۵ - اهانت و تهكُّم: مانند آیه: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^۵ یعنی: بجش عذاب را که تو ارجمند و قادری در میان قوم خود؛
- ۱۶ - تساوی. بین فعل و ترک آن: مانند آیه: ﴿اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾^۶ یعنی: داخل آتش شوید پس بردباری کنید یا بردباری نکنید یکسان است؛
- ۱۷ دعا: مانند آیه: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾^۷ یعنی: خدایا حکم کن میان ما و میان قوم ما براستی.
- ۱۸ - تمنی: مانند اینکه درباره کسی بگویند (كُنْ فَلَانًا)؛
- ۱۹ - احتقار: مانند آیه: ﴿الْقَوَا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾^۸ خداوند از قول موسی به ساحران می فرماید: بیفکنید آنچه را شما می توانید بیفکنید و دلیل احتقار این است سحر ساحران در مقابل معجزه‌ی موسی ناچیز می نمود؛
- ۲۰ - تخخیر: یعنی مخیر کردن مانند حدیث: (اِذَا لَمْ تَسْتَحْ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ) یعنی: هرگاه پای بند شرم و حیا نباشید هر عملی می خواهید انجام بده؛^۹

(۱) سوره حجر آیه: ۴۶. (۲) سوره بقره آیه: ۶۵.
 (۳) سوره نحل آیه: ۴۰. (۴) سوره یونس آیه: ۳۸.
 (۵) سوره دخان آیه: ۴۹. (۶) سوره طور آیه: ۱۶.
 (۷) سوره اعراف آیه: ۸۸. (۸) سوره یونس آیه: ۸۰.
 (۹) و در این معنی گفته‌اند. اِذَا لَمْ تَصْنِ عَرَصًا وَلَمْ تَخْشِ خَالِقًا وَتَسْتَحْ [کذا وجدت والظاهر و لم تستح]. مخلوقا فما شئت فاصنع. در این حدیث صیغه امر را به دو معنی تأویل کرده‌اند یکی همان تخخیر که در متن ذکر شد و دیگری امر به معنی خبر و مؤدای حدیث این خواهد بود هرگاه از خود مطمئن هستید مرتکب اعمال شرم آور نخواهید شد هر کاری می خواهید انجام بدهید.
 شرح و تفصیل این دو معنی در نهاییه حدیثیه در نعت حیا و صنع مذکور است.
 یا هر کس حیا ندارد هر امر زشت و ناپسندی را انجام می دهد.

- ۲۱ - انعام: یعنی یادآوری نعمت مانند آیه: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾^۱ یعنی: بخورید از نعمتهای پاکیزه که روزی شما کردیم؛
- ۲۲ - تفویض: یعنی واگذار کردن کاری به دیگری و آن را تحکیم و تسلیم نیز می‌گویند مانند آیه: ﴿فَاقْصِصْ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾^۲ یعنی: هر چه خواهی با ما بکن؛
- ۲۳ - تعجب: یعنی به عجب انداختن مخاطب مانند آیه: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾^۳ یعنی: درنگر چگونه برای شما مثلها می‌آورند؛
- ۲۴ - تکذیب: مانند آیه: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلَوْهَا إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^۴ یعنی: بگو بیاورید تورات را پس آن را بخوانید اگر راست گویان هستید.
- ۲۵ - مشورت: مانند آیه: ﴿فَأَنْظُرْ مَاذَا تَرَى﴾^۵ پس بنگر در این کار چه می‌بینی تو.
- ۲۶ - اعتبار: مانند آیه: ﴿أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾^۶ یعنی: بنگرید به میوه سردرختی چون میوه آرد.
- راجع به اینکه صیغه‌ی امر در کدام یک از موارد مذکوره در بالا حقیقت است اختلافات زیاد و عقاید و آراء مختلفی اظهار شده که به ذکر ده فقره از آن مبادرت می‌شود:
- ۱ - امام شافعی و جمهور علما بر این عقیده هستند که معنی حقیقی صیغه‌ی امر همان وجوب تنها است؛
- ۲ - ابو هاشم و عده دیگر بر آنند که ندب تنها می‌باشد؛
- ۳ - جماعت دیگری گفته‌اند مشترک لفظی میان وجوب و ندب است؛
- ۴ - شیخ اشعری و جمعی دیگر توقف کرده و گفته‌اند معلوم نیست حقیقت آن وجوب یا ندب یا هر دو آنها می‌باشد؛
- ۵ - ابو منصور ماتریدی و یک عده بر آن رفته‌اند معنی حقیقی آن اقتضاء طلب است که قدر مشترک میان وجوب و ندب است؛
- ۶ - ابوبکر ابهری از مالکی‌ها بر این عقیده است که صیغه‌ی امر صادر از پیغمبر، ﷺ،

آنچه موافق یا مبین امر خداوند است برای وجوب و آنچه ابتداءً از آن حضرت صادر شده برای ندب است؛

۷- بعضی هم معنی حقیقی آن را اباحه دانسته‌اند؛

۸- عده‌ای از علمای امامیه آن را مشترک میان وجوب و ندب و اباحه تصور کرده‌اند؛

۹- سید مرتضی از علمای امامیه بر آن است که صیغه‌ی امر برای قدر مشترک میان وجوب و ندب و اباحه وضع شده و آن قدر مشترک هم عبارت از اذن می‌باشد؛^۱

۱۰- مختار جمعی دیگر از علمای امامیه این است مشترک: میان وجوب و ندب و اباحه و تهدید می‌باشد.

علاوه بر اینها اقوال دیگری نیز هست و صاحبان هر کدام از این اراء و عقاید بر صحت نظریه‌ی خود دلالتی اقامه و جرّ و بحثهای مفصلی کرده‌اند شرح و بسط آن در اینجا لزومی ندارد.

محققین و دانشمندان فن در میان همه‌ی اقوال معنی اول را که مختار امام شافعی و جمهور علما است صحیح‌تر دانسته و در این باب دلائلی آورده‌اند که به ذکر چهار فقره از آن اکتفا می‌شود:

اول) آنکه بدون هیچ نوع انکاری به حدّ شیاع رسیده که صحابه و تابعین صدر اسلام اجماعاً صیغه‌ی امر را بدون قرینه و به صرف تبادر دلیل وجوب قرار داده و استدلال برای معنی ندب را موکول به وجود قرینه کرده‌اند این اجماع هر چند سکوتی و یا احادی باشد چون اتفاق آنها را در اینکه متبادر از صیغه‌ی امر وجوب است ثابت و محرز داشته دلیل قطعی شناخته می‌شود؛

دوم) آیه: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^۲ می‌باشد و مقصود از کلمه امر در اینجا لفظ أَسْجُدُوا در آیه: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾^۳ است که بدون وجود قرینه ذکر شده و هرگاه این صیغه‌ی امر برای وجوب نبود انجام ندادن آن موجب باز خواست و مواخذه نمی‌شد؛

(۱) در کتاب معالم سید مرتضی را قائل به اشتراک لغوی میان وجوب و ندب نوشته و در کتاب مسلم الثبوت و فوائد الرحمت شرح آن مشارالیه را قائل به حقیقت بودن صیغه امر در اذن مرقوم داشته است.

(۲) سوره اعراف آیه: ۱۰.

(۳) سوره اعراف آیه: ۱۱.

سوم) آیه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾^۱ است که خداوند بطور نكوهش می‌فرماید هرگاه با آنها گفته و امر شود نماز بگذارید ركوع ببرید در نماز اطاعت نخواهند كرد. در این آیه نیز نكوهش برای عدم انجام امر ركوع است و این خود دلیل وجوب می‌باشد چه اگر معنی وجوب نمی‌داد نكوهش بر ترك آن مترتب نمی‌گردید؛

چهارم) آیه: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^۲ می‌باشد یعنی: پس باید بترسند آنهایی که نافرمانی امر خدای می‌کنند از اینکه فتنه‌ی در دنیا به آنها برسد و یا اینکه در آخرت به عذاب دردناکی مبتلا شوند. مراد از این آیه ایجاب ترس از اصابت فتنه و عذاب است و این ایجاب هم دلیل وجوب امر می‌باشد چه اگر وجوب نداشت ترك آن باعث ترس و حذر نبود.

پس از احراز اینکه صیغه‌ی امر در معنی وجوب حقیقت و در غیر آن مجاز و محتاج به قرینه است موضوع دیگری مورد بحث شده که آیا استفاده معنی وجوب از این صیغه بر حسب لغت یا شرع یا عقل است و هر کدام از این سه طریقه طرفدارانی دارد که بر صحت نظریه خود دلائلی آورده‌اند.

امام شافعی و جمعی دیگر از علمای اصول معتقد بر این هستند که مسأله لغوی است و معنی وجوب بدون توقف بر شرع یا عقل از خود صیغه‌ی امر استفاده و استنباط می‌شود. زیرا اهل لغت کسانی را که مخالفت و سرپیچی از امر سرپرست و بزرگتر از خود کنند بدون توجه به شرع یا عقل محکوم به مواخذه و بازخواست می‌دانند. دلیل طرفداران دخالت شرع این است که صیغه‌ی امر از نظر لغت مفید طلب تنها است و تحتم و قطعیت آن که باعث وجوب می‌شود موکول به ترتب عقاب بر ترك عمل است و عقاب هم از شرع استفاده می‌گردد. طرفداران دخالت عقل هم می‌گویند معنی لغوی امر باید وجوب باشد به دلیل اینکه اگر حمل بر ندب شود معنی امر این خواهد بود اگر خواستید انجام بدهید و اگر مائل نبودید انجام ندهید و حال آنکه همچو قیدی در معنی صیغه‌ی امر ملحوظ نیست. این دو نظریه هیچ کدام پایه و اساس درست و محکمی ندارد در قسمت دخالت شرع با تفصیلاتی که در لغوی بودن استفاده‌ی وجوب از امر داده شد

معلوم گردید معنای آن طلب تنها نیست مضافاً به اینکه ترتب عقاب یک امر خارجی است که از خود صیغه استنباط نمی‌گردد. در قسمت دخالت عقل همان دلیلی را که طرفداران آن اقامه کرده‌اند دلیل مخالفین نیز هست زیرا آنها هم می‌توانند بگویند در حمل بر معنی وجوب هم معنی صیغه‌ی امر این خواهد بود که مفاد آن را بودن اجازه‌ی ترک آن انجام بدهید و همچو قیدی در صیغه‌ی امر در نظر گرفته نشده است. بنابراین طریقه‌ی لغوی بودن که مختار شافعی و جمعی دیگر از علمای اصول است صحیح‌تر می‌باشد.

آنچه تا کنون گفته شد در مورد صیغه‌ی امری است که ابتداء ذکر شده باشد اما صیغه‌ی امری که بعد از منع و تحریم یا بعد از استیذان و کسب اجازه ذکر شود در نزد امام شافعی و اکثر علمای اصول معنی اباحه می‌دهد زیرا در موارد زیادی که به نظر رسیده همین معنی از آن متبادر است؛ چنانکه در مثالهای ذیل معلوم می‌گردد مثال صیغه‌ی امری که بعد از منع ذکر شده باشد. آیه: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^۱ یعنی: هر وقت احرام شکستید شکار کنید و آیه‌ی: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾^۲ یعنی: پس هر وقت نماز گذارده شد متفرق شوید. و آیه‌ی: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتَوْهُنَّ﴾^۳ یعنی: هر وقت زنان غسل کنند و پاک شوند پس نزدیکی کنید با آنها. مثال صیغه‌ی امری که بعد از استیذان واقع گردیده مانند اینکه در جواب کسی که بگوید «أَفْعَلُ كَذَا» گفته شود اِفْعَلْ صیغه‌ی امری که در تمام موارد بالا ذکر شده مفید معنی اباحه است. در نزد حنفی‌ها و معتزلیها و امام فخرالدین رازی از شافعیها در صورتی که بعد از منع و استیذان هم واقع شود باز معنی وجوب می‌دهد به دلیل آیه‌ی: ﴿فَإِذَا أِنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^۴ یعنی: چون بگذرد ماه‌های حرام پس بکشید مشرکانی که عهد شما را شکسته‌اند در اینجا امر بکشتن که پس از منع واقع شده مفید وجوب است.

بعضی هم گفته‌اند: برای ندب است و بعضی برآنند برای اسقاط منع و تحریم و برگشت به همان وضعیت سابق است اعم وجوب یا غیر آن. امام الحرمین بتوقف قائل و

(۲) سوره جمعه آیه: ۱۰.

(۴) سوره ی توبه آیه: ۶.

(۱) سوره مائده آیه: ۳.

(۳) سوره بقره آیه: ۲۲۱.

گفته است امر بعد از تحریم معلوم نیست برای کدام یک از معانی مذکوره در بالا می باشد.

اما صیغه نهی واقع بعد از وجوب را جمهور علما برای تحریم می دانند و فرقی که بین امر بعد از حظر و نهی بعد از وجوب قائل شده اند این است که نهی برای رفع مفسده و امر برای تحصیل مصلحت است اعتنا و توجه شارع به اولی بیشتر است. بعضی گفته اند همانطور امر بعد از حظر برای اباحه است قاعده نهی بعد از وجوب برای کراهت است. و بعضی گفته اند برای اباحت می باشد چه نهی از چیزی که به صورت وجوب ذکر شده طلب الزامی آن را مرتفع و به حال تخییر برمی گرداند دیگری گفته اند برای از بین بردن وجوب و اعاده امر به حالت سابق است خواه تحریم باشد خواه اباحه. و بعضی در اینجا به توقف قائل و نسبت به هیچ یک از احتمالات مذکوره اظهار عقیده قطعی نکرده اند.

مرّه و تکرار، فور و تراخی

در خصوص امر مطالب دیگری مورد بحث و مذاکره واقع گردیده به این معنی وقتی که صیغهی امر خطاب به شخص صادر گردد در مرحله ی اول آیا فقط یک دفعه انجام دادن کافی و تکرار آن کار زائد و پوچی است یا اینکه باید بطور مکرر و دفعات متعدد انجام داد؟ و در مرحله ی دوم آیا همین که صیغهی امر صدور یافت باید فوری و بلادرنگ آن را انجام داد یا مدت زمانی بعد از صدور امر به انجام آن مبادرت شود؟ در هر دو مورد اقوال متعدد و مختلفی اظهار شده است. در قسمت اول بعضی گفته اند صیغهی امر به خودی خود مفید آن است یک دفعه انجام شود چه همین یک دفعه قدر متیقنی است که برای اطاعت و امتثال کافی می باشد ولی با موجود بودن قرینه می توان آن را حمل بر تکرار هم کرد. بعضی دیگر برعکس گفته اند چون در غالب موارد برای تکرار استعمال شده بدون وجود قرینه مفید تکرار و با بودن قرینه مفید یک دفعه است. جماعتی هم برآنند در مواردی که معلق به شرط یا صفت باشد بنا به تکرار شرط یا صفت باید مکرر انجام شود. به دلیل آیه ی: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^۱ در اینجا

جنب بودن شرط طهارت است و هر وقت این شرط تکرار شود طهارت باید تکرار گردد. و آیهی: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِيَ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾^۱ در این آیه صفت زانیه وزانی بودن باعث زدن تازیانه است و هر وقت این صفت تکرار شود تازیانه زدن نیز باید تکرار یابد. در نزد این دسته هرگاه معلق به شرط یا صفت نباشد مفید یک دفعه است بعضی هم توقف کرده و گفته‌اند معلوم نیست حقیقهً برای کدام یک از این دو می‌باشد.

در قسمت دوم نیز جماعتی گفته‌اند صیغه‌ی امر مفید فوریت است و به محض صدور باید مبادرت به انجام آن نمود چه این ترتیب به احتیاط مقرون تر است بعضی هم گفته‌اند مفید تأخیر و تراخی است چه تأخیر قائم مقام فوریت می‌شود ولی فوریت جای تأخیر را نخواهد گرفت. عده‌ی دیگر بر آنند چون صیغه‌ی امر در این دو معنی هر دو استعمال شده و اصل در استعمال حقیقت است بنابراین مشترک میان آنها خواهد بود و بعضی نیز به توقف قائل شده‌اند. منشاء اختلاف این است که امر هم برای یک دفعه و هم برای دفعات متعدد و هم برای فوریت و برای تراخی استعمال شده و مانند امر به حج که برای یک دفعه است با جواز تأخیر. و مانند امر به ایمان که برای یک دفعه با قید فوریت است. و مانند امر به نماز و روزه و ذکات که برای تکرار و دفعات متعدد است.

مذهب مختار این است صیغه‌ی امر برای طلب ماهیت فعل به تنهایی می‌باشد بدون قید یکدفعه یا دفعات متعدد و بدون اختصاص به زمان حال و فوریت یا زمان آینده و تراخی و در نزد آنها این قیود و معانی از دلائل و قرائن خارجی استفاده و استنباط می‌گردد. منتهی فعل حداقل باید ضمن یک دفعه انجام تحقق پیدا کند حمل صیغه امر بر این معنی از روی ضرورت و ناچاری می‌باشد و الا خود صیغه‌ی امر دلالتی بر آن ندارد. در مورد امر به انجام فعل در وقت معین نیز اختلاف شده اگر وقت گذشت و فعل انجام نگردید آیا به موجب همان امر باید آن را انجام داد یا محتاج به امر دیگری خواهد بود؟ بعضی گفته‌اند^۲ چون مقصود از امر انجام فعل بطور مطلق است در صورت انقضای

(۱) سوره نور آیه: ۲.

(۲) صاحبان این نظریه ابوبکر رازی از حنفی‌ها ابو اسحق شافعی از معتزلیها هستند.

وقت هم بدون نیاز به امر دیگر باید آن را انجام داد. جماعت کثیری^۱ بر آن هستند که منظور از امر مزبور انجام فعل در وقت معین بوده و با گذشتن وقت انجام آن باید به موجب امر دیگری باشد. دلیل آنها یکی خبر (مَنْ نَسِيَ الصَّلَاةَ فَلْيَصِلْهَا إِذَا ذَكَرَهَا) است که در صحیحین مسلم و بخاری روایت شده و دیگری خبر (إِذَا رَقَدَ أَحَدُكُمْ مِنَ الصَّلَاةِ أَوْ غَفَلَ عَنْهَا فَلْيَصِلْهَا إِذَا ذَكَرَهَا) می باشد که صحیح مسلم روایت شده است.

اختلاف دیگری که در مورد امر شده این است آیا امر به یک شخص که او دیگران را امر به انجام کاری بکنند مانند آیه: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾^۲ یا حدیث: (مَرُّوْا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعٍ) درباره آن دیگران هم امر است یا خیر؟ پیروان امام مالک به شق اول قائل و معتقد هستند که نسبت به شخص و یا اشخاص دیگر نیز امر است و از همین لحاظ اطفال نابالغ را در قبال عبادتی که انجام می دهند مأجور می دانند. امام شافعی و اکثر علما شق دوم را اختیار نموده و آن را درباره ی شخص یا اشخاص دوم امر نمی دانند و از این رو در نزد آنها عبادت اطفال نابالغ تمرین صرف است زیرا اطفال مزبور مکلف شناخته نمی شوند تا اجر و ثوابی جهت آنها قائل شد.

آنچه در نزد علمای اصول^۳ به صحت پیوسته این است که (آمر) یعنی: آن کسی که به لفظ مناسب شأن و مقامش امری می دهد خود او شخصا مشمول آن امر نیست زیرا امر کردن شخصی به نفس خودش دور و بعید به نظر می رسد لکن خبر دهنده در خبری که می دهد ممکن است خود مشمول آن واقع گردد چه این ترتیب استبعادی ندارد به دلیل آیه: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۴ یعنی: خداوند به همه چیز آگاه و از آن جمله ذات و صفات باری تعالی می باشد.

در امر لفظی اتفاق علما بر این است که امر به کار معینی مفید نهی از ضد آن کار نیست لکن در امر نفسی اختلاف شده بعضی ها مانند شیخ ابوالحسن اشعری و قاضی ابوبکر باقلانی گفته اند امر نفسی متعلق به چیز معینی عین نهی از همان چیز است. وعده ی دیگر گفته اند مستلزم نهی از آن چیز است مثلاً امر به سکون بنا به قول اول عین

(۱) عقیده و نظر اکثر فقهای شافعی است. (۲) سوره طه آیه: ۱۳۲.

(۳) مانند امام فخر رازی و آمدی و غیر آنها. (۴) سوره بقره آیه: ۲۳۰.

نهی از حرکت و بنا به قول دوم مستلزم آن است به این معنی که طلب یکی است متتهی نسبت به سکون امر و نسبت به حرکت نهی خواهد بود چه سکون بدون خودداری از حرکت صورت پذیر نیست. در نزد جماعت دیگری از قبیل امام الحرمین^۱ و امام غزالی و امام نووی امر نفسی به چیز معینی خواه برای وجوب و خواه برای ندب نه عین نهی از ضد آن است و نه مستلزم آن. زیرا ممکن است در امر به چیزی ضد آن چیز اصلاً به خاطر خطور نکند و در این حال چگونه می توان تصور عینیت و یا استلزام آن را کرد؟ و همچنین نزد این جماعت نهی از چیز معینی خواه برای تحریم و خواه برای کراهت باشد نه عین امر به ضد آن است و نه مستلزم امر بدان، این طریقه مختار علمای متأخرین است و آن را صحیح تر دانسته اند بنابراین که امر مفید معنی وجوب است در مورد تکرار و تعدد آن این بحث پیش آمده که صیغه های مکرر امر هر کدام مستقل و موجب انجام عمل جداگانه خواهد بود یا اینکه صیغه ی دوم تاکید صیغه ی اولی و انجام یک عمل در قبال همه ی آنها کافی می باشد؟ مختار اکثر علمای اصول این است دو صیغه امری که نسبت به دو عمل متمائل صادر و دنبال هم واقع نشده باشد یا اگر به دنبال هم واقع شده باشند تکرار آن مانع نداشته باشد مانند عبارت (صَلِّ رَكَعَتَيْنِ صَلِّ رَكَعَتَيْنِ) هر یک از این صیغه ها امری مستقل و موجب انجام عمل جداگانه می باشد ولی اگر برای تکرار عمل مانع عقلی یا شرعی یا عادی در بین باشد صیغه ی دوم حمل بر تاکید صیغه ی اولی شده و هر دو موجب انجام یک عمل خواهد بود. مثال مانع عقلی مانند عبارت (صُمَّ الْيَوْمَ صُمَّ الْيَوْمَ) مثال مانع شرعی مانند عبارت (أَعْتَقَ عَبْدَكَ أَعْتَقَ عَبْدَكَ) در مورد شخصی که یک عبد داشته باشد مثال مانع عادی مانند عبارت (أَسْقِنِي مَاءً أَسْقِنِي مَاءً) چه با انجام امر اوّل تکرار آن در مثال اول که روزه گرفتن روز معینی باشد به موجب عقل در مثال دوم که آزاد کردن عبد باشد به موجب شرع در، مثال سوم که آب دادن باشد به موجب عادت بی مورد است.

(۱) صاحب جمع الجوامع و صاحب لب الاصول امام الحرمین را جزء این دسته قلمداد کرده اند ولی خود امام الحرمین در کتاب «ورقات» مانند دسته اولی قائل به عین بودن امر نفسی با نهی از ضد آن شده و صریحاً نوشته است (الامر بالشئ نهی عن ضده و النهی عن الشئ امر بضده) مگر اینکه فرض کرد بعدها از این نظریه عدول کرده و به دسته اخیر پیوسته است.

نهی

بطوری که در مبحث امر گفته شد نهی نفسی عبارت از طلب امساک و خودداری از فعل است که به کلمات منفی از قبیل (لا تفعل) و سایر صیغه‌های نهی تعبیر شده باشد. در این صورت تقاضا و طلب فعل امساک که به کلمات مثبت مانند (کُفَّ) و (دَع) و (ذَر) تعبیر شده باشد همانطور که سابقاً اشاره شد امر می‌باشد.

بنابر مذهب مختار در نهی نیز مانند امر شرایط علو و استعلا رعایت نمی‌شود و جمله‌ی نهی خود به خود معنی ادامه‌ی امساک و خودداری از انجام فعل را می‌دهد مگر اینکه مقید به غیر دوام شده باشد در این صورت معنای نهی محدود به زمان قید خواهد شد مثلاً عبارت (لا تسافر) مفید خودداری از مسافرت بطور دائم است ولی عبارت (لا تُسافر اليوم) مفید خودداری از مسافرت در روز معین است.

صیغه‌ی نهی نیز در معانی چندی وارد شده از این قرار:

۱ - تحریم: مانند آیه‌ی: ﴿لَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَةَ﴾^۱؛

۲ - کراهت: مانند آیه‌ی: ﴿وَلَا تَتِمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾^۲ یعنی: در موقع انفاق و بخشش از نعمتها قصد نکنید آنچه بد و مانده و عفن است انفاق مستحق کنید؛

۳ - ارشاد: مانند آیه‌ی: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ بُدِّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾^۳ یعنی: مپرسید از چیزهایی که اگر ظاهر شود شما را اندوهگین گرداند؛

۴ - دعا: مانند آیه‌ی: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾^۴ یعنی: خدایا منحرف نگردان دل‌های ما را بعد آنکه راه راست نشان دادی بما؛

۵ - بیان عاقبت: مانند آیه‌ی: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ

(۱) سوره اسرئیل آیه: ۳۲.

(۲) سوره بقره آیه: ۲۶۶.

(۳) سوره مائده آیه: ۱۰۴.

(۴) سوره آل عمران آیه: ۸.

احیاء^۱ یعنی: گمان نبرید آنهایی که در راه خدا و انجام فرضیه‌ی جهاد کشته شده‌اند مرده‌اند بلکه زنده‌ی جاوید هستند؛

۶- تقلیل: یعنی: کم و مختصر شمردن منهی عنه مانند آیه: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنِيَكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا﴾^۲ یعنی: چشمهایت مدوز و رغبت مکن به آنچه اصناف کفره‌ی را برخوردار کرده‌ایم که قلیل و ناچیز است؛

۷- احتقار: مانند آیه‌ی: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾^۳ یعنی: عذر می‌آورید به تحقیق کافر شدید بعد از ایمان آوردن؛

۸- یأس: مانند آیه: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا يَوْمَ﴾^۴ یعنی: عذر می‌آورد در روز قیامت. همان آراء و اقوال مختلفی که در مورد امر ذکر شد در مورد نهی نیز اظهار شده بعضی گفته‌اند نهی در معنی تحریم حقیقت است و بعضی گفته‌اند در معنی کراهت. عده نیز بر آنند میان تحریم و کراهت مشترک است و جماعتی هم به توقف قائل شده و گفته‌اند در یکی از این دو معنی حقیقت است.

نهی گاهی متوجه یک چیز معین و مخصوصی می‌باشد که مثال آن واضح و روشن است گاه متوجه چند چیز متعدد است آن هم یا بطور اجماع است مانند عبارت «لَا تَفْعَلْ هَذَا أَوْ ذَاكَ» یعنی: از دو عمل یا این یکی را انجام نده یا آن یکی. در اینجا انجام دو کار بطور اجتماع ممنوع شده ولی انجام یکی از آنها بطور انفراد مانعی ندارد. و یا اینکه نهی بطور افتراق و جداگانه است مانند عبارت «الَّتَعْلَيْنِ ثُلْبَسَانِ أَوْ تُنَزَّعَانِ وَلَا يُفْرَقُ» یعنی: کفشها یا هر دو در پا کرده می‌شود یا هر دو در آورده می‌شود نه اینکه یک لنگه در پا و لنگه‌ی دیگر در آورده شود. در اینجا نهی از پوشیدن هر یک از دو لنگه کفش بطور افتراق و تکی است.

مطلق نهی «یعنی بدون قید دال بر صحت یا فساد» خود به خود مقتضی فساد آن چیزی است نهی مربوط به عین آن یا مربوط به جزء و مربوط به لازم آن باشد مثال آنچه نهی مربوط به عین آن باشد مانند نهی از عمل زنا که فساد آن به واسطه‌ی خود عمل

(۱) سوره آل عمران آیه: ۱۶۹.

(۲) سوره حجر آیه: ۸۸.

(۳) سوره توبه آیه: ۶۷.

(۴) سوره تحریم آیه: ۷.

است از نظر حفظ نسب. مثال آنچه نهی مربوط به جزء آن باشد مانند نهی از نماز بدون رکوع که فساد آن به واسطه نبودن رکوع است. مثال آنچه نهی مربوط به امر لازم آن باشد مانند نهی از معامله‌ی مباحه کاری که فساد آن به واسطه ربیعی است که شرط لازم معامله قرار گرفته است.

این اقتضای فساد هم در نزد بعضی به موجب شرع است زیرا فهم آن از طریق شرع حاصل می‌شود و در نزد بعضی دیگر به موجب لغت می‌باشد به دلیل اینکه اهل لغت فساد عمل را از خود لغت استنباط می‌کنند. بعضی هم گفته‌اند بر حسب عقل است به واسطه اینکه عقل حاکم است به اینکه هر چیز مادام در آن فساد نباشد مورد نهی قرار نمی‌گیرد.

علت اقتضای فساد نهی هم این است که نقیض و نقطه مخالف امر است همانطور هر کاری که صحیح نباشد آدم عاقل امر به انجام آن نمی‌دهد همانطور نیز هر کاری که متضمن فساد و خلل نباشد مورد نهی قرار نمی‌گیرد.

مبحث عام و خاص

عموم عبارت از شمول چیزی بر چند چیز متعدد است. این شمول یا یک دفعه و بطور استغراق صورت می‌گیرد مانند شمول لفظ انسان بر یکایک تمام افراد آن و آن را شمول کلی نسبت به جزئی می‌گویند. و یا مانند شمول لفظ عشره بر آحاد موجوده در آن و آن را شمول کل نسبت به جزء خوانند. این دو نوع شمول هر دو استغراقی و یک مرتبه انجام می‌گیرند فرقی که هست در اولی لفظ کلی را نسبت به یکایک افراد جزئی می‌توان اطلاق کرد و در دومی لفظ کل را بر هر یک از اجزاء نمی‌توان اطلاق نمود.

و یا اینکه یکدفعه بطور استغراق صورت نگرفته و بلکه بطور تناوب و دفعات متعدد انجام یافته است. مثال آن نکره واقع در سیاق اثبات است مانند کلمه‌ی (رَجُلٌ) مثلاً این کلمه شامل هر مردی می‌شود. اما نه بطور اسغراق دفعی بلکه بطور تناوب و دفعات متعدد و آن را شمول بدلی می‌نامند.

آنچه در مبحث عام و خاص مورد گفتگو واقع گردیده همان عموم به معنی شمول کلی نسبت به افراد جزئی می‌باشد و میان علما اختلاف شده که عموم به این معنی از عوارض الفاظ تنها یا به معانی تنها و یا اینکه از عوارض الفاظ به اعتبار معانی آنها می‌باشد؟ و هر کدام بر صحت نظریه خود دلائلی ذکر کرده‌اند. مذهب مختار همان طریقه‌ی اخیر که از عوارض الفاظ به اعتبار معانی باشد چه بدیهی است اتصاف لفظ بدون معنی به وصف عام خود یک امر بی معنی و غیر معقولی است. بعلاوه همانطور که سابقاً شرح داده شد اعتبار کلی و جزئی از اوصاف مدلولات است و رعایت آن در مورد الفاظ به تبعیت از معانی و بطور مجاز می‌باشد.

بنابراین عام عبارت از لفظی است که تمام افراد صالح و قابل انطباق با مفهوم خود را

یک دفعه بطور اسغراق فراگیرد. هر چند آن لفظ در معانی متعددی بطور اشتراک^۱ یا بطور حقیقت و مجاز^۲ استعمال شده باشد بنابراین عام متفق الحقیقة و عام مختلف الحقیقة^۳ که امام شافعی به آن قائل است و همچنین عام مجاز^۴ داخل این تعریف می شود ولی نکره واقع در سیاق اثبات اعم از اینکه مفرد یا یا تثنیه یا جمع باشد و همینطور اسم جمع مانند کلمه‌ی قوم چون شمول آنها بر افراد بطور تناوب و بدل است از تعریف خارج می گردد: و بدیهی است آنچه مخالف و نقطه مقابل عام باشد خاص نامیده می شود.

در اصطلاح علمای اصول از نظر امتیاز و تفرقه میان دال و مدلول صیغه‌ی عام و خاص برای الفاظ و صیغه‌ی اعم و اخص برای معانی و مدلولات به کار برده می شود مثلاً لفظ «المشركين» را عام و معنی آن را اعم می گویند و لفظ «زید» را خاص و معنی آن را اخص می گویند. اختصاص صیغه‌ی تفضیل به معانی از لحاظ اهمیت آنها است نسبت به الفاظ.

مدلول هر لفظ عامی که در یک عبارت محکوم علیه واقع گردد از لحاظ حکم کلیت است یعنی آن حکم از طریق دلالت مطابقه متوجه یکایک افراد عام شده و مثل این است برای هر فردی حکمی شده باشد خواه آن جمله خبری مثبت باشد مانند «جاء احبابی» یا خبری منفی باشد مانند عبارت «ما خالفوا» یا جمله امری باشد مانند «اکرمهم» یا جمله نهی باشد مانند «لا تهنئهم» در هر یک از این جمله ها که لفظ عام محکوم علیه واقع گردیده یکایک افراد آن از طریق دلالت مطابقه مورد حکم قرار گرفته است مثلاً عبارت «جاء احبابی» در حکم این است به تعداد شماره دوستان گفته شود جاء فلان و فلان... و هكذا در سائر جمله های منفی و امر و نهی. این عام را به تعبیری عام افرادی می گویند و از این

(۱) در این صورت لفظ شامل افراد دو معنی حقیقی خود می باشد مانند کلمه «قرء» که شامل افراد حیض و طهر است.

(۲) در این صورت لفظ شامل افراد معنی حقیقی و افراد معنی مجازی خواهد بود مانند کلمه «لمس» که معنی حقیقی آن تماس دست و معنی مجازی آن نزدیکی با زن می باشد که هر کدام افرادی دارند.

(۳) عام متفق الحقیقة لفظی است که شامل افراد یک معنی حقیقی باشد مانند اغلب الفاظ و صیغ عام. عام مختلف الحقیقة مانند لفظ مشترکی که شامل افراد چند معنی حقیقی باشد که مثال آن در بالا ذکر شد.

(۴) در عام بودن مجاز اختلاف شده و مذهب صحیح آن است که استعمال آن با ذکر قرینه نسبت به افراد خود عام می باشد مانند عبارت (جائنی الأسود دالمة الا زیداً).

بیان معلوم می‌گردد منظور از عام آن نیست که تمام افراد آن من حیث المجموع مورد حکم قرار گیرد مانند عبارت «كُلُّ رَجُلٍ فِي الْقَرْيَةِ يَحْمِلُ الصَّخْرَةَ الْعَظِيمَةَ» یعنی تمام مردان آبادی همه با هم آن سنگ بزرگ را برمی‌دارند. چه اگر این معنی در عام ملحوظ شود استدلال به نهی دچار اشکال خواهد شد و عبارت «لا تهنهم» مفید این معنی خواهد بود همه آنها را من حیث المجموع اهانت نکنید ولی اهانت چند نفر از آنها مانعی ندارد. و همچنین منظور از عام آن نیست که مفهوم کلی یعنی ماهیت آن بدون توجه به افراد مورد حکم قرار گیرد مثل اینکه گفته شود «الرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْثَةِ» یعنی: حقیقت و ماهیت مرد بهتر از زن است در اینجا چون معنی کلی بدون توجه به افراد مورد حکم واقع گردیده نمی‌توان این حکم را با احکام افرادی منحل نمود چه اگر معنی افرادی در نظر گرفته شود قضیه صدق پیدا نمی‌کند و در پاره موارد بعضی از زنها بهتر از مردها می‌باشند.

عمومیت افراد عام مستلزم عمومیت احوال و زمان و مکان آنها می‌باشد مثلاً آیه: ﴿لَا تَقْرَبُوا الزَّانَا﴾ یعنی هر یک از شما در هر حالی هستید و در هر زمان و مکان باشید گرد عمل زنا نگردید و معنی آیه: ﴿اقتلو المشركين﴾ این است هر مشرکی را در هر حال و زمان و مکانی هستند بکشید این آیه نسبت به بعضی از آنها مانند اهل ذمه تخصیص پیدا کرده است.

صیغ و الفاظ عموم

الفاظی که مفید معنی عموم هستند از حیث دلالت بر این معنی خارج از سه قسم نیست. یا دلالت آنها بر حسب وضع است، یا بر حسب عرف، یا بر حسب عقل.

کلمات و الفاضی که دلالت آنها بر حسب وضع است از این قرار می‌باشد:

(۱) کل: که شرح آن در مبحث حروف ذکر شد؛

(۲) الَّذِي وَالتِّي: اسم موصول مانند عبارت «اَكْرِمِ الَّذِي يَأْتِيكَ وَالتِّي تَأْتِيكَ» یعنی

احترام کنید هر مرد یا هر زنی که نزد تو بیاید؛

(۳) مِنْ وَ مَا: که برای شرط یا استفهام یا موصول واقع شوند و شرح هر یک از آنها در

مبحث حروف بیان شد؛

(۴) متی: برای ظرف زمان مبهم خواه معنی استفهام بدهد و خواه معنی شرط. مثال اول مانند عبارت (متی تَجِثْنِي) مثال دوم مانند عبارت (متی جِثْنِي اَكْرَمُتَكَ)؛

(۵) اَيْنَ وَ حَيْثُمَا: برای ظرف مکان یا رعایت معنی شرط مانند عبارت (اين كُنْتَ اَيْتَكَ يا حَيْثُمَا كُنْتَ اَيْتَكَ) یعنی: هر کجا باشید من خواهم آمد. و هکذا سائر کلماتی که بر حسب لغت دلالت بر معنی عموم کند از قبیل کلمه جمیع که اضافه به سوی اسم معرفه شده باشد و همچنین صیغه‌های جمع الذی و التي؛^۱

(۶) جمع معرف: به الف لام یا معرف به اضافه مشروط به اینکه الف لام و اضافه مفید معنی عهد نباشد. مثال: معرف به الف لام که معنی عموم بدهد آیه: ﴿قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾.^۲ مثال: معرف به اضافه مفید عموم آیه: ﴿يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِيْ اَوَّلَادِكُمْ﴾^۳ ولی اگر الف لام و اضافه احتمال معنی عهد داشته باشد حمل بر آن معنی خواهد شد؛^۴ در مورد جمع معرف به الف لام مانند کلمه «الرجال» بعضی ها گفته‌اند افراد لفظ عام عبارت از جمعهایی است که مدلول لفظ رجال می‌باشد و اکثر علما بر این عقیده‌اند که افراد لفظ مذکور عبارت از احاد آن است در واقع پس از دخول الف لام معنی جمعیت کلمه از بین می‌رود به دلیل اینکه استثنای واحدی از آن صحیح و می‌توان گفت (جائنی الرجال الا زيدا) و اگر مقصود از کلمه الرجال جمعهای آن بود این استثنا درست در نمی‌آمد. علمای تفسیر نیز همین نظریه را اختیار نموده آیه: ﴿وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^۵ و همچنین آیه: ﴿فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾^۶ را به این عبارت تفسیر کرده‌اند که خداوند هر فرد نیکوکاری را ثواب می‌دهد و هر فرد کافری را عقاب می‌کند.

(۱) مذهب مختار این است کلمات فوق در معنی عموم حقیقت هستند چه متبادر از آنها همان معنی عموم است. بعضی گفته‌اند حقیقت در معنی خصوص هستند و استعمال آنها، در معنی عموم به طریق مجاز است. و بعضی هم گفته‌اند چون برای هر دو معنی استعمال شده‌اند و اصل در استعمال هم حقیقت است پس میان معنی عموم و خصوص مشترک می‌باشند ولی همانطور که گفته شد به دلیل تبادر طریقه‌ی صحیح همان اولی است. (۲) سوره مؤمنون آیه: ۱.

(۳) سوره نساء آیه: ۱۱ بقیه آیه (لِلَّذِكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ).

(۴) در معرف به الف لام و معرف به اضافه نیز اختلافاتی شده به این معنی بعضی گفته‌اند هیچ کدام از آنها چه احتمال معنی عهد داشته باشد و چه احتمال آن را نداشته باشد مفید معنی عموم نیست بعضی دیگر گفته‌اند در مواردی که احتمال معنی عهد هم داشته باشد متردد بین عهد و عموم است و قطعیت یکی از این دو معنی موکول به وجود قرینه است.

(۵) سوره آل عمران آیه: ۱۳۴.

(۶) سوره آل عمران آیه: ۳۲.

(۷) مفرد معرّف به الف لام: و یا معرف به اضافه‌ی که احتمال معنی عهد نداشته باشند مانند آیه‌ی: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^۱ و آیه‌ی: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^۲ کلمه‌ی البیع در آیه‌ی اول یعنی کلیه معاملات و کلمه امره در آیه‌ی دوم یعنی تمام اوامر خداوند هر دو مفید معنی عام هستند متّهی از اولی معامله‌ی ربا و از دومی امر ندب به موجب دلائل دیگری تخصیص یافته‌اند.

(۸) اسم نکره‌ی: که در سیاق نفی واقع شده باشد و آن هم دو صورت دارد به این معنی. آن اسم نکره هرگاه بعد از «لا»ی نفی جنس واقع و مبنی بر فتحه باشد مانند عبارت «لَا رَجُلٌ فِي الدَّارِ» مفید نصّ و قطعیت معنی عموم است. یعنی هیچ مردی در خانه نیست و هرگاه مبنی بر فتحه نباشد مانند عبارت «مَا فِي الدَّارِ رَجُلٌ» ظاهر در معنی عموم است چه محتمل است منظور گوینده این باشد یک مرد در خانه نیست ولی دو مرد یا بیشتر در آنجا هست. و در مواردی که مبنی بر فتحه نباشد هرگاه حرف «مِنْ» اضافه و گفته می‌شود «مَا فِي الدَّارِ مِنْ رَجُلٍ» باز معنی نصّ در عموم می‌دهد در مبحث حروف هم در این باب اشاره‌ی شده، است.

کلماتی که دلالت آنها بر معنی عموم از راه عرف باشد مانند الفاظی که دلالت بر مفهوم موافق کنند خواه موافق به طریق اولی باشد مانند آیه‌ی: ﴿لَا تُقْلَلْ لِهَمَّا أُفٌّ﴾ یا موافق به طریق مساوی مانند آیه‌ی: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى﴾. دلالت هر یک از این دو آیه بر مفهوم موافقی که دارند بر حسب عرف معنی اعم پیدا کرده آیه اولی مفید حرمت کلیه اقسام اذیت و آزارها نسبت به والدین است و آیه‌ی دوم مفید حرمت هر نوع اتلافی در مال یتیم باشد.

الفاظی که دلالت آنها بر معنی عموم از طریق عقل باشد مانند حکمی است که مترتّب بر صفتی شده باشد در این قبیل موارد همانطور که در مبحث قیاس شرح داده خواهد شد چون رابطه‌ی صفت با حکم رابطه‌ی علت و معلولی است عقل حکم می‌کند هر کجا علت موجود باشد معلول هم به وجود خواهد آمد مثلاً، در عبارت «أَكْرَمُ الْعَالَمِ» حکم اکرام مترتّب بر صفت دانشمندی شده این ترتّب مفید معنی عموم و مدلول عبارت این

است هر فردی دارای صفت دانشمندی باشد او را اکرام و احترام کنید.

و همچنین مانند دلالت لفظ بر مفهوم مخالف. مفهوم مخالف بنابر آنچه در محل خودش شرح داده شد عبارت از این است که اثبات حکم برای چیزی به منظور نفی همان حکم از غیر آن چیز باشد مثلاً منظور از عبارت «فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ ذِكْوَةٌ» فهمانیدن این نکته باشد که زکات به غنم معلوفه تعلق نمی‌گیرد. دلالت عبارت فوق بر این معنی از طریق عقل مفید آن است در کلیه‌ی اغنام معلوفه زکات لازم نیست. و این قسم دلالت را بعضی از علمای اصول دلالت معنی نامیده‌اند.

اختلاف در اینکه آیا مفهوم عام است یا خیر؟ اختلاف لفظی و مربوط به این است که عموم از عوارض الفاظ تنها یا از عوارض الفاظ به اعتبار معانی می‌باشد؟ کسانی که عموم را از عوارض الفاظ تنها می‌دانند مخالف عام بودن مفهوم هستند زیرا مفهوم جزء الفاظ نیست و آنهایی که عموم را از عوارض الفاظ به اعتبار معانی می‌دانند قائل به عموم مفهوم هستند.

ضابطه و قاعده کلی در شناختن لفظ عام این است که استثنا از آن صحیح باشد به این معنی هر لفظی که بتوان از مدلول آن چیزی استثنا کرد عام شناخته می‌شود زیرا بدیهی است آنچه استثنا شده از افراد لفظ مستثنی منه بوده و این خود دلیل عام بودن آن است مثلاً جمع معرف به الف لام مانند کلمه الرجال که سابقاً هم اشاره‌ی بدان شد چون استثنا از آن صحیح و می‌توان گفت «جاءَ الرَّجَالُ الاَزیْدُ» لفظ عام است به دلیل اینکه زید جزء افراد آن بوده و استثنا شده است. ولی جمع منکر واقع در سیاق اثبات اگر مقید به قیدی نباشد عام نیست و حداقل حمل بر دو یا سه نفر خواهد شد مثلاً معنی عبارت «جاءَ رجالٌ» این است که دو یا سه نفر من حیث المجموع آمدند و بدیهی است در این صورت استثنا از آن درست در نمی‌آید و اگر همین جمع منکر واقع در سیاق اثبات مقید به قیدی شود چون در افراد قید عمومیت پیدا خواهد کرد استثنا از آن صحیح خواهد بود مانند عبارت «قام رجال کانوا فی دارٍکَ الاَزیْدُ مَنهُمُ» در حداقل معنی صیغه‌ی جمع اختلاف شده اکثر علما بر آنند که حداقل آن همان عدد سه است که به ذهن متبادر می‌شود بعضی

گفته‌اند به دلیل آیه‌ی: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾^۱ برای عدد دو نیز آمده زیرا مرجع ضمیر تتوبا و کما دو نفر عایشه و حفصه هستند و آنها دو قلب دارند و تعبیر به لفظ قلوب دلیل استعمال صیغه جمع برای دو می‌باشد. طرفداران نظریه اول استعمال لفظ قلوب را در این آیه حمل بر مجاز کرده‌اند.

لفظ جمع گاهی به طریق مجاز برای مفرد هم استعمال می‌شود مانند اینکه درباره زنی که به یک مرد بیگانه خود نمایی کرده باشد گفته می‌شود (اَتَّبَرَّجینَ لِلرِّجَالِ) یعنی آیا تو به مردان خود نمایی می‌کنی؟ در اینجا چون خود نمایی برای یک مرد بوده لفظ جمع در مورد مفرد به کار برده شده از نظر اینکه کراحت این عمل چه برای یک مرد و چه برای چند مرد یکسان است. بعضی هم گفته‌اند جمع در اینجا به معنای خود و مفید تعدد افراد است زیرا هر زن که به یک مرد خودنمایی کند، عادةً برای دیگران نیز خود نمایی می‌کند پس مقصود در این عبارت جمع مردان است،

علاوه بر مراتب فوق پاره‌ی جملات هستند که از نظر سیاق عبارت مفید معنی عام می‌باشند مانند عبارت (لَا أَكَلْتُ وَاللَّهِ) که در این جمله مقصود نفی جمیع مأكولات است و جمله‌ی (إِنْ أَكَلْتُ فَرُوحَتِي طَالَتْ) در این عبارت نیز منظور ممنوعیت تمام ماکولات است معنی عام این دو مسأله در نزد شافعی ممکن است به نیت شخص گوینده تخصیص پیدا کند.

تخصیص

تخصیص: عبارت از کاسته شدن عمومیت عام و محدود شدن آن به بعضی از افراد است و این عمل معمولاً در مورد حکمی که جهت افراد متعدد ثابت باشد صورت می‌گیرد مثلاً در آیه: ﴿أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ حکم کشتن برای عموم افراد مشرکین ثابت شده و این حکم عام تخصیص پیدا کرده به افراد مشرکینی که ذمی نیستند به این معنی از کلیه افراد مشرکین آن عده‌ی که ذمی هستند کاسته شده در واقع دائره‌ی عام محدود و به نسبت کوچکتر گردیده است.

در اینکه تخصیص تا چه حد و میزانی باید انجام گیرد میان علمای فن اختلاف شده بعضی گفته‌اند تا میزان اکثر یعنی از نصف بیشتر، بعضی دیگر این قول را رد کرده و گفته‌اند چون افراد عام نامحدود است تعیین نصف و سائر کسور آن امکان ندارد. بعضی گفته‌اند تا سه و بعضی هم تا دو قائل شده‌اند. جماعتی نیز بر این عقیده هستند لفظ عام اگر جمع نباشد مانند کلمات من، ما، و مفرد معرّف به الف لام و امثال آنها حداقل تا یک واحد ممکن است تخصیص پیدا کند؛ و اگر جمع باشد حداقل تا سه یا دو بنا به اختلافی که در مورد حداقل جمع ذکر شد تخصیص پیدا می‌کند و مذهب مختار نیز همین است. عامی که از عمومیت آن کاسته شده و به فرد افراد محدودی تخصیص یافته باشد دو نوع است. یا عامی است که اراده‌ی فرد معینی از آن شده این قسم عام نه از حیث شمول افراد و نه از حیث حکم عمومیتی ندارد و در ردیف یک لفظ کلی است که بطور مجاز در یکی از جزئیات خود استعمال شده باشد. مانند کلمه‌ی النَّاس در آیه‌ی: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾^۱ بنابر اینکه مقصود از کلمه‌ی مزبور نعیم ابن مسعود اشجعی باشد که چون در جنگ اُحد به اندازه جماعت کثیری مسلمانها را از مقابله با ابوسوفیان می‌ترسانید کلمه ناس درباره شخص او به کار برده شده و یا لفظ النَّاس در آیه: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ﴾^۲ بنابر آنکه منظور از کلمه‌ی مزبور شخص حضرت رسول، ﷺ، باشد به مناسبت اینکه آن حضرت جامع صفات و خصائص پسندیده تمام مردم بوده است. و یا اینکه عامی است که شمول آن بر افراد به حال خود باقی ولی از حیث حکم به واسطه‌ی ورود مخصّص عمومیت وسیع اصلی را از دست داده‌ی و دائره‌ی آن در افراد کمتری محدود شده است مثلاً در آیه: ﴿أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ حکم قتل نسبت به تمام افراد مشرکین عام است. لکن ورود مخصّص آن را به افرادی که اهل ذمه‌ی نبوده و حربی باشند اختصاص داده است.

در این صورت استعمال لفظ عام در افرادی که بعد از ورود مخصّص باقی می‌ماند مانند قبل از ورود مخصّص حقیقت است آن هم بطور کلی حجت شناخته می‌شود به دلیل اینکه اولاً صحابه‌ی صدر اسلام به عامی که مورد تخصیص واقع شده استدلال

می‌کرده‌اند ثانیاً ورود مخصص در همان افرادی مؤثر است که آنها را از حکم خارج کرده و در افرادی که بعد از ورود مخصص به حال خود باقی مانده‌اند تأثیری ندارد. بنابراین قول آنهایی که گفته‌اند استعمال عام مخصوص در افراد باقی مانده بطور مجاز است موجه به نظر نمی‌رسد. چون مخصص بطوری که بعداً شرح داده خواهد شد انواع و اقسامی دارد و تمام آن انواع در عمل خارج کردن افراد معدودی از عام یکسان هستند اختلاف در اینکه عام مخصوص با بعضی از مخصصها حجت و با بعضی دیگر از آنها حجت نیست موردی ندارد.

عمل به عام قبل از جستجوی مخصص

موضوعی که در این باب محل بحث و گفتگو واقع شده این است که آیا عام قبل از تفحص و جستجو از ورود مخصص مورد تمسک قرار می‌گیرد و می‌توان به آن عمل نمود یا خیر؟ نسبت به زمانی که حضرت رسول، ﷺ، حیات داشته اتفاق فرقی بر این است که عام قبل از جستجو در باب مخصص آن مورد عمل قرار می‌گیرد. ولی نسبت به دوره‌های بعد از رحلت آن حضرت میان علما اختلاف شده اکثر بر این عقیده هستند که بعد از رحلت حضرت پیغمبر، ﷺ، مانند زمان حیات او لفظ عام قبل از تفحص و جستجو در باب مخصص آن مورد عمل قرار می‌گیرد. زیرا اصل عدم ورود مخصص است در این صورت احتمال ورود آن مرجوح و بقای عام به حال خود راجح می‌باشد و البته عمل به راجح مقدم بر عمل آن مرجوح است و بعضی از علما میان دوره‌های بعد از رحلت پیغمبر با زمان حیات او فرق گذاشته و گفته‌اند در زمان حیات آن حضرت ورود عام به خاطر وقائعی بوده که عمل به مفاد آن در مورد وقائع مذکور احتیاجی به تفحص در ورود مخصص نداشته و در صورت تکرار وقایع هم سهولت مراجعه و کسب دستور از حضرت رسول، ﷺ، مجال احتیاج به تفحص در باب مخصص باقی نگذاشته است ولی در دوره‌های بعد از رحلت به واسطه اینکه ممکن است نسبت به آن مخصصی وارد شده باشد قبل از جستجو و قبل از حصول یقین یا ظن به عدم ورود مخصص نمی‌توان آن را مورد عمل قرار داد.

انواع مخصّص

مخصّص: یعنی آن چیزی که از عمومیت عام کاسته و آن را در افراد کمتری محدود کند دو قسم است: یکی مخصّص متصل و دیگری مخصّص منفصل.

مخصّص متصل

آن است که خود به خود در افاده‌ی معنی استقلال نداشته و همیشه باید همراه لفظ عام باشد آن هم پنج نوع است از این قرار:

۱- استثناء؛

۲- شرط؛

۳- صفت؛

۴- غایه؛

۵- بدل بعض از کل. و اینک به شرح هر یک از آنها مباردت می‌شود.

اول استثناء: و آن عبارت از خارج کردن یک یا چند فرد از افراد متعدد بیشتری به وسیله الفاظ مخصوصی مانند: **إِلَّا، خَلَا، عَدَا، سِوَى**، می‌باشد مثلاً در عبارت: (جائنی الْقَوْمُ الْأَزِيدُ) فرد واحدی مانند زید از افراد متعدد قوم به وسیله لفظ **الْأَخَارِجِ** و مفاد کلام این است که زید در میان افراد طائفه‌ی که آمده‌اند نبوده است. و این عمل خارج کردن باید از طرف شخص گوینده به عمل آید نه شخص دیگری و حتی بعضی برآنند که هنگام تلفظ به لفظ مستثنی منه باید قصد استثناء در کار باشد. بنابراین هرگاه در دنبال گفتار یک نفر شخص دیگری چیزی استثناء کند چون از طرف گوینده نبوده آن را استثناء نمی‌گویند و به همین جهت فتوای فقها این است اگر کسی به دیگری بگوید (لِي عَلِيكَ مِائَةٌ) و آن دیگری اضافه کند که (إِلَّا دِينَاراً) این عبارت چون از طرف یک نفر نبوده اقرار و اعتراف شناخته نمی‌شود لیکن این ترتیب در مورد استثناء پیغمبر، **ﷺ**، نسبت به آیات

قرآن جاری نیست زیرا پیغمبر مبلّغ احکام الهی می باشد و اگر استثنائی در آیات قرآن به عمل آورد در واقع از طرف ذاتباری تعالی بوده. مثلاً اگر در دنبال آیهی: ﴿أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ پیغمبر، ﷺ، بگوید (إِلَّا الذِّمِّيَّ) این کلام بطور قطع استثنا شناخته می شود. شرط استثناء این است که بر حسب عادت متصل به مستثنی منه باشد بنابراین فاصله در بین آنها به امور عادی مانند نفس کشیدن یا سرفه کردن خللی به استثناء وارد نمی کند ولی فاصله به غیر از این قبیل امور موجب ابطال و الغای استثناء می شود. بعضی از دانشمندان انفصال مستثنی منه را تا یک ماه بعضی تا یک سال و بعضی هم بیشتر جایز دانسته اند لیکن این اقوال ضعیف و غیر موجه شمرده شده است.

از تعریف و مثالی که در مورد استثناء ذکر شد چند نکته به دست می آید که ذکر و تصریح بدانها خالی از فایده به نظر نمی رسد.

نکته ی اول:

آنکه استثنای حقیقی عبارت از آن است که مستثنی باید فردی از افراد مستثنی منه بوده و صرفاً به وسیله اداة استثناء خارج شده باشد ولی اگر اساساً غیر از افراد مستثنی منه باشد مانند عبارت: (جَائِئِي الْقَوْمَ الْإِحْمَارُ) اطلاق استثناء بر آن بر سبیل مجاز است چه بدیهی است حمار اساساً خارج از افراد قوم می باشد. بعضی گفته اند اطلاق استثنا بر این قسمت هم بر سبیل حقیقت است زیرا لفظ استثنا در این معنی استعمال شده و استعمال دلیل حقیقت است. از این دو نوع استثناء اولی را اصطلاحاً استثنای متصل و دومی را استثنای منقطع می نامند.

و چون در کلام استثنایی ظاهراً یک نوع تناقض به نظر می رسد به این معنی ممکن است تصور شود نسبت حکم در مورد مستثنی از لحاظ دخول در مستثنی منه ایجاب و از لحاظ استثنا سلب و این خود یک تناقضی است توضیح و توجیه این قسمت نیز لازم و از آنجا که اصولاً توجه استثنا به افراد و تعداد می باشد بهتر آن است در بیان مطلب، مثال استثنا را در اعداد ذکر کنیم. مثلاً اگر کسی بگوید (عَلَى عَشْرَةٍ إِلَّا ثَلَاثَةً) معنی عبارت این خواهد بود ده منها سه بر عهده من است و در این صورت اعتراف دین متوجه حاصل عمل تفریق است « $7 = 10 - 3$ » که هفت باشد نه اینکه در مورد عدد ۳ ضمن لفظ عَشْرَه اعتراف به لفظ الا ثَلَاثَةُ آن را انکار کرده باشد که تصور تناقض موردی پیدا کند.

نکته‌ی دوم

آنکه استثنا اگر بطور استغراق و نوعی باشد که مستثنی تمام افراد مستثنی منه را فراگیرد صحیح نبوده و تأثیری در حکم ندارد مثلاً اگر کسی بگوید «لَكَ عَلَى عَشْرَةٍ إِلَّا عَشْرَةٌ» استثنا نسبت به حکم لغو و بی اثر است گوینده باید از عهده تمام عدد ده که مورد اعتراف او واقع شده برآید.

نکته‌ی سوم

آنکه استثناء قسمت بیشتر از افراد مستثنی منه تا اینکه یک واحد باقی بماند صحیح است و بنابراین اگر گفته شود «عَلَى عَشْرَةٍ إِلَّا تِسْعَةً» اعتراف متوجه یک عدد باقی مانده خواهد بود.

جمهور علمای اصول اعم از شافعی و مالکی و حنبلی، رحمهم الله، و یک عده از حنفی‌ها بر این عقیده‌اند که استثنا از نفی مفید اثبات و استثنا از اثبات مفید نفی است مثلاً عبارت (مَاجَاءَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا) مفید اثبات آمدن زید. و عبارت (جَاءَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا) مفید نفی آمدن او می‌باشد. و بر صحت این نظر دلائل زیادی ذکر شده یکی از آنها کلمه توحید (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) است که در این عبارت استثناء لفظ الله از جمله منفی لا اله مفید اثبات توحید و یگانگی ذات باری می‌باشد. و دیگر آنکه هرگاه چیزی از حکم منفی یا مثبت خارج شد طبعاً داخل در حکم مخالف آن می‌شود زیرا ارتفاع دو نقیض امری محال و ممتنع است. و هکذا دلائل دیگری که اینجا محل و مجال شرح و بسط آن نیست لکن جماعتی از حنفی‌ها می‌گویند استثناء چیزی از یک حکم مفید دخول آن در حکم مخالف نیست و بلکه خروج آن از حکم، مفید سکوت و ابهام حال حقیقی آن می‌باشد. مثلاً عبارت: (جَاءَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا) یعنی افراد طائفه آمدند مگر زید که آمدن و نیامدن او معلوم نیست و فهم معنی توحید از عبارت (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) نیز بنا به عرف شرع است نه صرف جمله استثنایه. برای اظهارات این دسته پایه و اساس درستی به نظر نمی‌رسد زیرا اغلب دیده می‌شود جمله‌ی استثنایه برای ردّ تصور خلاف واقع و اثبات حقیقی به کار برده می‌شود مثلاً اگر کسی همچو تصور کند که فلان شخص فاضل دارای فضل و کمالی نیست برای ردّ این تصور خلاف واقع می‌توان گفت (مَا هُوَ إِلَّا فَاضِلٌ كَامِلٌ) اگر استثنا واقعا برای سکوت و در آن حکمی وجود نداشت ایراد جمله فوق در همچو موردی

صحیح نبود. دخالت عرف شرع در فهم معنی توحید از کلمه «لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نیز مسلم نیست زیرا در اوائل صدر اسلام که هنوز عرف وجود نداشت کفار آن دوره بدون اطلاع از عرف شرح معنی توحید را از این کلمه می فهمیدند. بنابراین مذهب مختار همان طریقه‌ی جمهور علما است.

تعدد استثناء و یا مستثنی منه

در کلام استثنائی ممکن است گاهی مستثنی منه یکی و استثنا از آن متعدد باشد و گاهی هم ممکن است مستثنی منه متعدد و مستثنی یکی باشد. چون هر کدام شقوق مختلف و احکام جداگانه دارد اینک به بحث در این قسمت مبادرت و مقدّما به شرح تعداد استثنا می پردازیم:

هر گاه مستثنی منه مثبت باشد و استثنای متعدد از آن به عمل آید ممکن است دو صورت پیدا کند یا آن استثنایا به وسیله حرف عطف به هم مربوط هستند در این صورت تمام آنها به خود مستثنی منه بر می گردند به شرط اینکه مجموع مستثنی ها مستغرق مستثنی منه نباشد مانند عبارت (لَهُ عَلَى عَشْرَةٍ إِلَّا أَرْبَعَةً وَالْأَثْنَيْنِ) در اینجا مجموع چهار و سه و دو که معادل نه می باشد از ده موضوع و اعتراف متوجه یک واحد باقی مانده خواهد شد. و اگر مجموع مستثنی ها مستغرق مستثنی منه باشد مانند عبارت (لَهُ عَلَى عَشْرَةٍ إِلَّا خَمْسَةً وَالْأَثْنَيْنِ) استثناء لغو و در اعترافی که نسبت به تمام عدد ده شده اثری ندارد. و اگر استثنایا متعدد به وسیله حرف عطف به هم مربوط نباشد در این صورت هر کدام از آنها به لفظ جلوتر از خود بر می گردد مشروط بر اینکه هیچ کدام مستغرق ما قبل خود نباشد مانند عبارت (لَهُ عَلَى عَشْرَةٍ إِلَّا خَمْسَةً إِلَّا أَرْبَعَةً إِلَّا ثَلَاثَةً) در اینجا آخرین مستثنی که سه باشد از چهار مقدم بر خود خارج و باقی مانده که یک است از پنج موضوع و باقی مانده ی آن هم که چهار است از ده که مستثنی منه اصلی است خارج و در نتیجه اعتراف متوجه عدد شش باقی مانده خواهد بود. بدیهی است هرگاه هر یک از استثنایا متعدد مستغرق ما قبل خود باشند مانند عبارت «لَهُ عَلَى عَشْرَةٍ إِلَّا عَشْرَةً إِلَّا عَشْرَةً» تمام استثنایا لغو و در حکم اثری نخواهد داشت.

در این مورد صورتهای دیگری خود متصور است مثل اینکه استثنای سوم و دوم مستغرق ما قبل خود بوده و استثنای اول مستغرق مستثنی منه نباشد مانند عبارت «لَهُ عَلَى عَشْرَةٍ إِلَّا اثْنَيْنِ إِلَّا ثَلَاثَةً إِلَّا أَرْبَعَةً» در این مورد نیز گفته‌اند مجموع مستثنی‌ها که عدد نه باشد از مستثنی منه اولیه که ده است موضوع و در نتیجه اعتراف متوجه یک واحد باقی مانده می‌شود. و البته این هم در موردی است که مجموع آنها مستغرق مستثنی منه نباشد.

و یا مثل اینکه استثنای اولی مستغرق ما قبل خود و و استثنای دوم مستغرق آن نباشد مانند عبارت «لَهُ عَلَى عَشْرَةٍ إِلَّا عَشْرَةً إِلَّا أَرْبَعَةً» در این مورد بعضی گفته‌اند تمام استثنای لغو و در حکم بلا اثر است. استثنای اول به دلیل استغراق و استثنای دوم به تبعیت آن. بعضی هم گفته‌اند این قسم استثنا صحیح و مؤثر در حکم است زیرا با در نظر گرفتن استثنای دوم استثنای اول هم مستغرق نخواهد بود و موادای عبارت اعتراف به عدد چهار و صورت عمل از این قرار خواهد بود.

$$۴ = (۴ - ۱۰) - ۱۰$$

و نظیر این قسمت را در مورد طلاق معتبر دانسته‌اند.

و اما تعدد مستثنی منه در مواردی است که چند لفظ مفرد یا چند جمله به وسیله حرف عطفی که مفید اشتراک معطوف و معطوف علیه باشد به هم مربوط و از آنها استثنائی به عمل آید خواه آن جمله‌ها برای منظور واحدی ذکر شده باشد و خواه به منظورهای متعدد. مثال الفاظ مفرد متعدد مانند عبارت «تَصَدَّقْ عَلَى الْعُلَمَاءِ وَالْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ إِلَّا الْفَسَقَةَ مِنْهُمْ» در اینجا مستثنی منه الفاظ مفرد متعددی است که به وسیله او عطف به هم مربوط و افراد فسقه از آنها مستثنی شده است. مثال جمله‌های متعددی که بوسیله حرف عطف مربوط شده باشد مانند عبارت «اَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ وَ حَسِّنْ دَارَكَ عَلَى أَقَارِبِكَ وَ اعْتِقْ عَبْدَكَ إِلَّا الْفَسَقَةَ مِنْهُمْ» در اینجا جمله‌های متعددی به منظورهای مختلف ذکر و به وسیله او عطف به هم ارتباط یافته و از آنها افراد فاسق استثنا شده است. بعضی گفته‌اند استثنا در مثال اول فقط به آخرین لفظ مفرد و در مثال دوم فقط به آخرین جمله از عبارت بر می‌گردد بعضی هم گفته‌اند جمله‌های متعدد اگر به منظور واحدی باشد مانند عبارت «حَسِّنْ دَارِي عَلَى اَعْمَامِي وَ وَقِفْ بُسْتَانِي عَلَى اُخْوَالِي وَ

سَبَلْتُ سِقَايَتِي عَلَى جِيرَانِي إِلَّا أَنْ يُسَافِرُوا» که مقصود از جملات مذکور همان حبس و وقف املاک می باشد استثناء به همه ی جمله ها بر می گردد و هرگاه جمله ها برای منظور واحدی نباشد مانند عبارت (اَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ وَ حَبْسُ دَارِكٍ إِلَى آخِرِهِ) که در بالا ذکر شد چون هر جمله برای منظوری است استثناء فقط به جمله اخیر عاید می گردد. ولی مختار همان طریقه اول است که در فوق شرح داده شد. بدیهی است هرگاه الفاظ مفرد یا جمله های متعدد به وسیله حرف عطفی که مفید اشتراک نباشد مانند «بل و لکن» به هم مربوط کردند بالاتفاق استثناء به همان لفظ یا جمله ی اخیر بر می گردد.

دوم از مخصّصهای متصل شرط است و آن عبارت: از معلق کردن دو کار به هم دیگر در زمان آینده می باشد مانند جمله ی (اَكْرَمُ الْقَوْمِ إِنْ جَاؤَا) یعنی گرامی دارید طایفه را اگر نزد تو آمدند در اینجا شرط (إِنْ جَاؤَا) لفظ قوم را به افرادی که بیایند تخصیص داده است. شرط مخصّص در مطالبی که راجع به اتصال و برگشتن به الفاظ متعددی که به وسیله حرف عطف به هم مربوط شده باشد و همچنین در خارج کردن قسمت بیشتر از افراد عام مانند استثناء می باشد. مثلاً اگر در میان طائفه ی افراد قلیل و معدودی فاضل وجود داشته باشد می توان افراد جاهل را که اکثریت دارند به وسیله ی شرط خارج نمود و گفت (اَكْرَمُ الْقَوْمِ أَنْ كَانُوا فَاضِلًا) و مقصود همان چند نفر معدود فاضل است. سوم صفت است: مانند عبارت «اَكْرَمُ الْقَوْمِ أَلْفَقَهَاءُ» که با توصیف به فقها افراد غیر فقیه خارج می شود.

چهارم غایه است: مانند عبارت (اَكْرَمُ بَنِي تَمِيمٍ إِلَى أَنْ يَعْصُوا) در اینجا جمله اكرن بنی تمیم بدون جمله ی الی ان يعصوا مفید احترام آنها در تمام حالات است و جمله ی اخیر، آن را به حالات غیر عصیان محدود کرده است. در صفت و غایه نیز مطالب اتصال و برگشت به الفاظ متعدد معطوف و خارج کردن قسمت بیشتر از افراد عام جاری می شود.

پنجم بدل بعض از کل است: مانند آیه: ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^۱ یعنی: هر خدای را است بر مردم قصد کعبه هر کس که توانایی راه یافتن به

آن دارد. این توانایی در نزد شافعی عبارت از زاد و راحله و استطاعت مالی است و به همین جهت بر کسانی که توانای بدنی نداشته ولی استطاعت مالی دارند حج به مذهب شافعی واجب و باید از طرف خود یک نفر بفرستید. در نزد امام مالک عبارت از توانایی بدنی و صحت مزاج و قدرت بر کسی است که به وسیله آن هزینه راه به دست آورد. در نزد امام اعظم عبارت از قدرت مالی و بدنی هر دو است. در این آیه لفظ «مَنْ استطاع» حکم عام و جوب حج بر مردم را تخصیص به کسانی داده است که قدرت و توانایی داشته باشند. بعضی بدل را جزء مخصّصات به حساب نیاورده و گفته اند چون مبدل منه مثل این است که از عبارت افتاده و بدل جای آن را گرفته موضوعی برای اخراج و بیرون کردن افرادی باقی نخواهد ماند و در این صورت بدل عنوان مخصّص نخواهد داشت ولی این قول درست در نمی آید زیرا هیچ یک از علمای نحو قائل به جواز سقوط مبدل منه نبوده اند.

مخصّص منفصل

و اما مخصّص منفصل: عبارت از چیزی است که خود به خود بدون اینکه محتاج شود با لفظ عام ذکر شود مفید معنی تخصیص باشد خواه آن چیز لفظ باشد یا غیر لفظ. مخصّص منفصل غیر لفظ مانند عقل است اعم از اینکه خود عقل مستقیماً بطور بدهات و بدون احتیاج به نظر و فکر عمل تخصیص انجام دهد مانند آیه: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۱ در این آیه عقل از روی بدهات ذات باری و صفات ذاتی او را از این حکم عام خارج می کند. یا اینکه عقل از طریق نظر و فکر عمل تخصیص را صورت دهد، مانند آیه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^۲ که در این آیه عقل از طریق تفکر پی می برد به اینکه اطفال و دیوانگان چون طرف خطاب و تکلیف نیستند از این حکم خارج می باشند و یا اینکه عقل به وسیله یکی از حواس پنجگانه عمل تخصیص را انجام دهد مثلاً در آیه: ﴿تَذَكَّرَ كُلُّ شَيْءٍ﴾ که خداوند در حکایت از باد سختی بر قوم عاد فرستاده شده می فرماید: «هلاک می کند همه چیزها را». در این مورد عقل چیزهایی

را که بواسطه‌ی حس پابرجا می‌بیند مانند کرات سماوی از این حکم خارج می‌کند و از این قرار معلوم می‌شود که حس خود مخصّص جداگانه نبوده در واقع حاکم عقل است و حواس در این موارد آلتی بیش نیستند.

بعضی از علما تخصیص به وسیله‌ی عقل را جایز ندانسته و گفته‌اند آنچه را که عقل از حکم عام خارج کند اساساً مشمول لفظ عام نبوده و در این صورت تخصیص موردی پیدا نمی‌کند، ولی این نظریه با صورت ظاهر عمومیت الفاظ مطابقت ندارد. ظاهر کلام امام شافعی نیز بر آن است افرادی که عقل آنها را منافی حکم بداند مشمول عمومیت الفاظ هستند لکن در موقع حکم نمی‌توان آنها را اراده و قصد نمود. در این صورت امام شافعی نیز مانند جمهور علمای اصول قائل به مخصّص بودن عقل است، زیرا همان اراده نکردن آن افراد در موقع حکم خود دلیل مخصّص بودن عقل می‌باشد.

مخصّص لفظی مانند آیات قران و احادیث نبوی که مذهب مختار این است هر کدام از آیات و احادیث هم به خود و هم به آن دیگری ممکن است تخصیص یابد و بنابراین چهار حالت پیدا می‌کند از این قرار:

- ۱ - تخصیص بعضی از آیات به بعضی از آیات دیگر؛
- ۲ - تخصیص بعضی از احادیث به بعضی دیگر از آنها؛
- ۳ - تخصیص بعضی از آیات به بعضی از احادیث نبوی؛
- ۴ - تخصیص بعضی از احادیث به بعضی از آیات، و اینک به شرح هر کدام مبادرت می‌شود.

۱ - تخصیص بعضی از آیات به بعضی از آیات مانند آیه‌ی: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^۱ یعنی: زنهایی که طلاق داده شده‌اند انتظار دهند به نفس خود تأمل کنند سه قرء بگذرد، مقصود از قرء در این آیه انتقال از طهر به حیض است. در اینجا عموم آیه شامل کلیه زنان مطلقه است به هر وضعیت و حالتی که باشند، ولی این حکم عام به آیه: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^۲ و آیه‌ی: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ

(۱) سوره بقره آیه: ۲۲۷.

(۲) سوره طلاق آیه: ۴ یعنی زنان باردار انقضای عده‌شان موقعی است که وضع حمل کنند.

عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا^۱ تخصیص یافته و نگاه داشتن عده‌ی سه قره، مخصوص آن زنهای مطلقه شده است، که نه بار حمل داشته باشند، و نه از نزدیکی و مباشرت شوهر محروم شده باشند تکلیف این دو قسمت از زنان ضمن دو آیه‌ی اخیر تعیین شده است.

۲ - تخصیص بعضی از احادیث نبوی دیگر از آنها مانند تخصیص حدیث: (فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعَشْرُ) یعنی: از محصولاتی که از آب باران سیراب شود باید یک دهم داده شود، به حدیث دیگری که می‌فرماید: (لَيْسَ فِيمَادُونُ خَمْسَةَ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ) یعنی: به محصولاتی که مقدار آن کمتر از پنج و سق^۲ است صدقه تعلق نمی‌گیرد، تخصیص پیدا کرده است.

۳ - تخصیص بعضی از آیات به بعضی از احادیث مانند آیه‌ی: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ﴾^۳ که عموم عبارت مفید آن است کلیه اولاد ارث می‌برند و این آیه به احادیثی چند از آن جمله حدیث: (الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ) و حدیث: (لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَ لَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ) تخصیص یافته، به این معنی به موجب حدیث اول فرزندی که قاتل پدر باشد و به موجب حدیث دوم فرزند کافر از حکم خارج شده است.

۴ - تخصیص بعضی از احادیث به بعضی از آیات مانند حدیث (لَا يُقْبَلُ صَلَوةٌ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ) یعنی قبول نمی‌شود نماز هر یک از شما که بی وضو شود مگر اینکه وضو بگیرید به آیه‌ی: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا﴾^۴ یعنی: اگر شما مریض یا در سفر بودید یا یکی از شما از قضای حاجت برگشت یا لمس زنی کردید پس دسترس به آب نداشتید با خاک تیمم کنید. به موجب این آیه اشخاص مریض و مسافر و کسانی که نقض وضو کرده و دسترس به آب نداشته باشند از حکم عام وضو گرفتن خارج و اجازه‌ی تیمم با خاک به آنها داده شده است.

(۱) سوره احزاب آیه: ۴۹ یعنی ای کسانی که ایمان آورده‌اید هرگاه زنان مؤمنه را نکاح کردید و پس آنها را قبل از مباشرت و نزدیکی طلاق دادید شما را بر آنها عده‌ی نیست که ایام آن را بشمارید.

(۲) وسق عبارت از شصت صاع است. (۳) سوره نساء آیه: ۱۱.

(۴) سوره نساء آیه: ۴۲ و سوره مائده آیه: ۱۷.

فعل پیغمبر ﷺ، یعنی عملی که بر خلاف حکم عام از آن حضرت صادر شود و همچنین تقریر او یعنی چنانکه در حضور پیغمبر عملی که مخالف حکم عام باشد از یک نفر صادر و آن حضرت آن را رد و انکار نکرده باشد، هر کدام سنت و در حکم حدیث قولی هستند. اولی را سنت فعلی و دومی را سنت تقریری می‌گویند فرقی که باشد این است حدیث قولی هم مخصّص و هم خود ممکن است مورد تخصیص واقع گردد ولی سنت فعلی و سنت تقریری هر چند مخصّص واقع شوند چون خود مفید معنی عام نیستند مورد تخصیص قرار نمی‌گیرند.

مذهب مختار این است که قیاس مستند به نصّ خاصّ، و دلیل خطاب، که عبارت از مفهوم مخالف باشد، و فحوی که مفهوم موافق باشد، هر کدام جزء مخصّصات هستند و حکم عام آیات و احادیث را تخصیص می‌دهند. مثال قیاس مانند اینکه آیهی: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾^۱ شامل کنیز و عبد هم هست در مورد کنیز به آیهی ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾^۲ تخصیص پیدا کرده، و در مورد عبد از روی قیاس تخصیص یافته، و در نتیجه عبد هم از حکم عام خارج و درباره او مانند کنیز نصف حدّ اجرا می‌گردد. مثال مفهوم مخالف مانند حدیث: (الْمَاءُ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى طَعْمِهِ وَرِيحِهِ وَلَوْ نَه) که به مفهوم حدیث: (إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلْتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ) تخصیص پیدا کرده به این معنی ظاهر حدیث اول این است آب به هر مقدار که باشد مادام که طعم و بو و رنگ تغییر نجس نمی‌شود و مفهوم مخالف حدیث دوم آن را تخصیص به موردی داده است که کمتر از دو قله نباشد ولی اگر کمتر باشد به ملاقات نجاست نجس خواهد شد. مثال مفهوم موافق مانند حدیث: (لَيْتُ الْوَاحِدُ يَجْلُ عِرْضَهُ وَعَقوبَتَهُ) یعنی: طفره و تعلل شخص دارا و غنی از تادیبه بدهی باعث حبس و هتک ابروی او خواهد بود ظاهر این حدیث اجازه‌ی حبس هر شخصی است که با وجود دارا بودن، از تادیبه دین دیگری خودداری کند ولی این حکم به مفهوم موافق آیه: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ در مورد پدری به فرزند خود مدیون باشد تخصیص پیدا کرده و حبس او بر فرزند خودش حرام می‌باشد.

بنا به مذهب مختار عطف عام بر خاص، یا عطف خاص بر عام، و همچنین رجوع ضمیر به سوی بعضی از افراد عام، باعث تخصیص عام نمی‌شود. مثال عطف مانند عبارت (لَا يُقْتَلُ الذَّمِّيُّ بِالْكَافِرِ وَلَا الْمُسْلِمُ بِالْكَافِرِ) که در اینجا مقصود از کافر اول حربی است و کافر دوم حربی و غیر حربی می‌باشد. مثال رجوع ضمیر مانند آیهی: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ و آیه بعد از آن که می‌فرماید: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ لفظ مطلقات در قسمت اول آیه شامل بائنه و رجعیه است و ضمیر به عولتهن در قسمت اخیر آیه عاید به رجعیه‌ها است که بعض از افراد مطلقات می‌باشند. در این دو مورد نه عطف، و نه رجوع ضمیر، مفید تخصیص عام نیستند ولی بعضی از علمای اصول منجمله حنفی‌ها آن را مخصّص شناخته‌اند.

تعارض عام و خاص

هرگاه دو حکم مثبت و منفی که موضوع یکی از آنها عام و موضوع دیگری خاص همان عام باشد مانند عبارت: (أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) که مفاد آن امر به کشتن کلیه افراد مشرکین است و عبارت (لَا تَقْتُلُوا أَهْلَ الذِّمَّةِ) که مفید نهی از کشتن افراد مشرکینی است که قبول ذمه کرده باشند. در مورد افرادی که موضوع حکم خاص است با هم معارض در آیند. علمای فن برای رفع تعارض و روشن شدن طریقه‌ی اجرای آنها به تقدم و تاخر زمان ورود آنها توجه نموده و احتمالاتی که در این باب قائل شده‌اند از این قرار است:

- ۱ - تاریخ ورود هر یک از متعارضین معلوم نباشد؛
- ۲ - ورود هر دو مقارن هم باشد؛^۱
- ۳ - ورود حکم خاص در فاصله‌ی بین ورود و اجرای حکم عام باشد؛
- ۴ - ورود حکم عام در فاصله‌ی بین ورود و اجرای حکم خاص باشد؛

(۱) بعضی گفته‌اند ورود دو حکم متخالف اگر مقارن هم باشند آن دو حکم با هم تعارض کرده و عمل به حکم خاص محتاج به وجود مرجع خواهد بود جوابی که داده شده این است دلالت خاص بر افراد مورد تعارض قویتر از دلالت عام بر همان افراد است چه دلالت عام بر آن افراد بطور احتمال و دلالت خاص بر آنها بطور قطع و نص است ولی تحقق تقارن و ورود دو حکم اصلاً بعید به نظر می‌رسید زیرا اگر مقصود از تقارن دو حکم آن است که بدون رعایت تعاقب در آن واحدی صادر شده باشند امر عقلی نیست و اگر در ورود آنها رعایت تعاقب شده دیگر تقارن نیست و جزء احتمالات ۳ و ۴ خواهد بود.

۵- ورود حکم عام بعد از ورود و اجرای حکم خاص باشد؛

۶- ورود حکم خاص بعد از ورود و اجرای حکم عام باشد.

مذهب مختار این است در احتمالات یکم تا پنجم حکم خاص مخصوص حکم عام است به این معنی حکم خاص در بدو امر دائره‌ی عموم حکم عام را در افراد کمتری محدود نموده، و حکم اولی متوجه همان افراد محدود است. و در احتمال ششم حکم خاص از تاریخ ورود، ناسخ حکم عام نسبت به افراد مورد تعارض می‌باشد. به این معنی حکم عام تا تاریخ ورود حکم خاص در کلیه افراد عام نافذ و معتبر بوده و از آن تاریخ نسبت به افرادی که مورد حکم خاص قرار گرفته نسخ گردیده است و اعتبار آن فقط در مورد سایر افراد می‌باشد.

از این بیان معلوم گردید که تخصیص و نسخ در خارج کردن افرادی چند از یک امر عام مساوی هستند و تفاوتی که دارند این است، در تخصیص افراد مورد حکم خاص از ابتدا خارج و حکم متوجه افراد باقی مانده شده، ولی در نسخ قبلاً حکم عام متوجه تمام افراد شده و بعدها به موجب حکم خاص افرادی چند از آن خارج و حکم اولی نسبت به آن افراد نسخ شده است.

آنچه ذکر شد در مورد تعارض احکامی بود که نسبت آنها عموم و خصوص مطلق باشد، و اگر نسبت بین دو حکم متخالف عموم خصوص من وجه باشد، به این معنی هر کدام از متعارضین از جهتی عام و از جهت دیگر خاص باشد مانند حدیث: (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ) که این حکم نسبت به زن و مرد عام و نسبت به اهل رده خاص است و حدیث: (نَهَيْتُ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ) که این حکم نسبت به زنان خاص و نسبت به حربی و اهل رده عام است در نزد امام شافعی چون هر دو حکم تعادل دارند صرف نظر از زمان ورود و تقدم و تأخر آنها ترجیح یکی از آنها بر دیگری محتاج به ترجیح خارجی می‌باشد ولی در نزد ابو حنیفه در این قبیل موارد هر کدام مؤخر باشد ناسخ حکم مقدم است.

مبحث مطلق و مقید

مطلق و مقید از طرف علمای فن به دو طریق تعریف شده است. امام رازی و جمعی از شافعی‌ها بر آنند که مطلق عبارت از لفظی است که بر ماهیت مجرد از هر گونه عوارض و قیدی حتی وحدت دلالت کند. منتهی چون ماهیت در کمتر از فرد واحدی وجود خارجی پیدا نمی‌کند هنگام تحقق در خارج، وحدت برای آن امری ناچار و ضروری است. و الا در هنگام حکم هیچ گونه احتیاجی به رعایت وحدت نیست. مثلاً لفظ «اسد» عبارت از همان ماهیت و حقیقت حیوان درنده است که وجود خارجی آن در ضمن فرد معینی تحقق پیدا می‌کند، ولی هر وقت این حقیقت موضوع حکمی قرار گیرد و گفته شود (أَسَدٌ أَجْرٌ مِنْ ثَعْلَبٍ) یعنی: حقیقت و جنس شیر جسورتر از جنس روباه است به هیچ وجه احتیاجی به قید وحدت ندارد. بعضی دیگر از دانشمندان مانند آمدی، ابن‌الحاجب و اکثر از حنفی‌ها گفته‌اند مطلق لفظی است دلالت بر فرد منتشر یعنی یک فرد مبهم از جنسی کند که آن جنس دارای افراد متعددی باشد. در این صورت قید وحدت در معنی مطلق ملحوظ و رعایت شده و معنی کلمه اسد در نزد این جماعت یک شیر مبهمی است که قابل انطباق با سائر افراد این حیوان باشد. در واقع به این معنی همان نکره خواهد بود. طرفداران هر کدام از این دو تعریف بر صحت نظریه خود دلایلی ذکر کرده‌اند که شرح و بسط آنها در اینجا ضرورت ندارد و آنچه می‌توان گفت این است، تعریف دوم که رعایت وحدت در آن لازم دیده شده خود قبول یک نوع قیدی است که با مدلول لفظ مطلق درست در نمی‌آید.

مقید نقطه مقابل مطلق است و بنا به تعریف اول عبارت از لفظی خواهد بود که دلالت بر ماهیت چیزی با توجه به یکی از صفات و عوارض آن نکند و بنا به تعریف دوم لفظی را گویند که به واسطه ذکر قید قابلیت انتشار و انطباق بر سایر افراد را از دست داده باشد.

ترتیبی که در عام و خاص ذکر شد در مطلق و مقید نیز جاری است به این معنی اولاً آیهی قرآن و حدیث نبوی هر کدام هم به خود و هم به آن دیگری مقید می‌شوند و همچنین هر یک از آنها، هم به قیاس، هم به مفهومهای موافق یا مخالف و هم به نسبت فعلی یا تقریری تقیید پیدا می‌کنند. ثانیاً در احکام متعلق به مطلق و مقید گاهی تعارض روی می‌دهد که مانند تعارض عام و خاص باید رفع شود منتهی تعارض عام و خاص چون فقط خود حکم با رعایت نفی و اثبات آن ذی مدخل است مطلب تا اندازه‌ی ساده و طریقه‌ی رفع آن بطور اختصار بیان شد. لکن در احکام مطلق و مقید به واسطه اینکه هم اتحاد و اختلاف دو حکم، و هم اتحاد و اختلاف سبب آنها، مدخلیت دارد موضوع قدری دقیق و محتاج به شرح و بسط بیشتری هست و به همین جهت گوئیم:

برای مطلق و مقید از لحاظ حکمی که به آنها تعلق می‌گیرد و از لحاظ سبب و علت آن حکم، چهار حالت متصور است که در پاره از آنها بین دو حکم تنافی و تعارض موجود نیست و هر دو به حال خود قابل اجرا می‌باشند. و در بعضی دیگر بین دو حکم تعارض پیش می‌آید که باید یا از طریق نسخ یکی از آنها، و یا از طریق حمل مطلق بر مقید به مقام رفع آن بر آمد.

احتمال اول

آن است افراد حکمی که به هر یک از مطلق و مقید تعلق می‌گیرد، و همچنین علت و سبب هر کدام از آنها با هم اختلاف داشته باشند مانند عبارت (اکرم تمیمیا) و عبارت اُکس تمیمیا فقیراً) در این صورت چون در میان این دو حکم هیچ گونه تماس و تعارض هر کدام مستقلاً قابل اجرا می‌باشد؛

احتمال دوم

اینکه حکم متعلق به مطلق و مقید، متحد و یکنواخت بوده ولی سبب و علت آنها یکی نباشد مانند آیه‌ی: ﴿فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ﴾^۱ در کفّاره عمل ظهار و آیه‌ی: ﴿فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مِّنْهُ﴾^۲ در کفّاره‌ی عمل قتل که حکم هر دو آزاد کردن بنده است. ولی سبب اولی، عمل ظهار و سبب دومی، عمل قتل است. در این صورت میان علمای فن اختلاف شده

در نزد ابوحنیفه چون سبب دو حکم اختلاف دارد هر کدام به حال خود باقی و احتیاجی به حمل نخواهد بود. و در نزد امام شافعی سبب این حکم هر چند اختلاف داشته باشد چون هر دو سبب در جامعه‌ی حرام بودن عمل اشتراک دارند حکم مطلق از روی قیاس حمل بر حکم مقید خواهد شد و نتیجتاً در کفاره‌یظهار هم باید عبد مؤمن آزاد شد.

احتمال سوم

عکس احتمال بالا یعنی حکم مطلق و حکم مقید با هم اختلاف داشته ولی سبب و علت آنها یکی باشد مانند آیه‌ی: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ﴾^۱ در مورد تیمم و آیه‌ی: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ﴾^۲ در مورد وضو، که در آیه‌ی تیمم حکم مسح ایدی بطور مطلق ذکر شده و در آیه‌ی وضو حکم شستن دستها مقید به آن است که تا آرنج باشد، لکن سبب این دو حکم یکی است که عبارت از حدث باشد. در این صورت نیز مانند احتمال دوم میان علما اختلاف شده نزد حنفی‌ها مطلق به حال خود باقی و حمل بر مقید نخواهد شد و نزد شافعی چون هر دو حکم در جامعه‌ی وجوب طهر اشتراک دارند مطلق بطور قیاس حمل بر مقید خواهد شد و نتیجه در تیمم نیز باید مسح دستها تا آرنج باشد.

احتمال چهارم

آن است هم حکم و هم سبب حکم مطلق و مقید یکی باشد در این صورت نیز سه حالت متصور است به این معنی یا هر دو حکم مثبت یا هر دو منفی یا یکی از آنها مثبت و دیگری منفی می‌باشد.

حالت اول

که هر دو مثبت باشد مثل اینکه در موردظهار یکجا گفته شود (اعتق رقبة) و در جای دیگر گفته شود (اعتق رقبة مؤمنة) در این صورت هرگاه ورود حکم مقید بعد از اجراء و عمل به حکم مطلق باشد حکم مقید، حکم مطلق را در آن قسمت که شامل غیر مقید است نسخ خواهد کرد و در غیر این صورت اعم از اینکه ورود حکم مقید در فاصله‌ی بین ورود و عمل به مطلق باشد، یا اساساً مطلق بعد از مقید وارد شده باشد، یا اینکه

ورود مطلق و مقید در یک تاریخ بوده، یا اصلاً تاریخ آنها معلوم نباشد در تمام این احوال مطلق حمل بر مقید خواهد شد.

حالت دوم

که هر دو حکم منفی باشند مثل اینکه گفته شود (لا تعتق مکاتبا) و (لا تعتق مکاتبا کافراً) در این حالت نزد آنهایی که مفهوم مخالف را حجت می‌شناسند مطلق حمل بر مقید خواهد شد و نزد آنهایی که آن را حجت نمی‌شناسند مطلق به حال خود باقی و هر کدام از آنها مستقلاً قابل اجرا خواهد بود.

حالت سوم

که یکی از دو حکم مثبت و دیگری منفی باشد مانند آنکه گفته شود (أَعْتَقَ رَقَبَةً) و (لا تَعْتَقُ رَقَبَةً کَافِرَةً) یا (أَعْتَقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً) و (لا تَعْتَقُ رَقَبَةً) در این حالت حکم مطلق مقید می‌شود به ضد حکم مقید به این معنی مقصود از اعتق رقبه در مثال اول رقبه مؤمنه و منظور از لا تعتق رقبه در مثال دوم رقبه‌ی کافر خواهد بود.

مَبَحْث ظَاهِر و مُؤَلِّ

ظاهر در لغت به معنی واضح است و در اصطلاح اصول عبارت از لفظی است که دلالت ظنی آن بر یکی از دو معنی که احتمال آن را دارد راجح‌تر از دیگری باشد. مثلاً کلمه اسد احتمال معنی حیوان درنده و آدم شجاع و دلیر را هر دو دارد، متهی دلالت آن بر معنی اول راجح، و بر معنی دوم مرجوح است. این رجحان یا بر حسب لغت است، مانند همان لفظ اسد که در بالا ذکر شد، و یا بر حسب شرع است، مانند کلمه‌ی صلوت که نزد اهل شرع در معنی عبادت مخصوص شامل بر رکوع و سجود راجح، و در معنی لغوی دعا مرجوح است، یا اینکه بر حسب عرف است، مانند لفظ دابه که نزد اهل عرف در معنی چهارپا راجح و در معنی لغوی جانور دونده مرجوح می‌باشد.

مؤل عبارت از لفظی است که از معنی ظاهر و راجح منصرف و حمل بر معنی احتمالی مرجوح گردد. مثل اینکه اسد به معنی مرد شجاع و صلوة به معنی دعا و دابه به معنی حیوان دونده گرفته شود. بنابراین عمل انصراف از معنی راجح به معنی مرجوح را تأویل می‌گویند و این تأویل هرگاه مستند به دلیل باشد تأویل صحیح، و اگر مستند به دلیل نباشد یعنی چیزی که به حسب ظن دلیل و در نفس الامر دلیل نباشد، آن را فاسد گویند و هرگاه تأویل مستند به هیچ گونه دلیلی نباشد به بازیچه شبیه و آن را تأویل نباید گفت.

تأویل صحیح مستند به دلیل دو قسم است:

یکی تأویل قریب به ذهن که معنی مرجوح به کوچکترین دلیل و قرینه‌ی بر معنی ظاهری رجحان پیدا کند مانند آیه: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ

ایِدْیَکُمْ...﴾^۱ یعنی هرگاه قصد قیام برای نماز کردید وضو بگیرید در این آیه قیام برای نماز تأویل به قصد آن شده، و آن هم به ذهن نزدیک است، به دلیل اینکه چون وضو

شرط نماز است به سهولت می‌توان پی برد به اینکه قبل از قیام و دخول در نماز باید انجام گیرد دیگری تأویل بعید که نسبتاً از ذهن دور و اختیار معنی مرجوح بر معنی راجح محتاج به تفکر بیشتر و دلیل قویتر باشد مانند اینکه حنفی‌ها آیه: ﴿فَاطْعَامٌ سِتِّينَ مَسْكِينًا﴾^۱ را در مورد کفاره‌ی عمل ظهار باطعام طعام سِتِّينَ مَسْكِينًا تأویل کرده. در نزد آنها دادن خوارک شصت نفر مسکین به یک نفر در مدت شصت روز جایز است زیرا رفع احتیاج یک نفر در شصت روز در حکم رفع احتیاج شصت نفر در یک روز است. این تأویل چون از طرفی مستلزم آن است لفظ طعامی که در آیه ذکر نشده فرض و در تقدیر گرفته شود، و از طرف دیگر باید از عدد شصت نفر مسکین که آیه بدان ناطق است صرف نظر شود، قدری از فهم دور و محتاج به دلیل قوی می‌باشد. و همچنین مانند اینکه حدیث نبوی: (لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتْ مِنَ اللَّيْلِ)^۲ را به روزه قضا و نذر تأویل کرده‌اند زیرا روزه ماه رمضان را با نیت آن تا قبل از ظهر جایز می‌دانند. در این مورد نیز چون کلمه‌ی لا صیام نکره‌ی واقع در سیاق نفی و مفید عموم انواع و اقسام روزها می‌باشد تخصیص آن به موارد نادری مانند روزه‌ی قضا و نذر از فهم دور و محتاج به دلیل قوی است. تأویل بعید موارد و مثالهای زیادی دارد که به ذکر دو فقره از آنها اکتفا شد.

(۱) سوره مجادله آیه: ۴.

(۲) یعنی روزه‌ی کسی که در شب نیت روزه نیاورده باشد صحیح نیست.

مبحث مجمل

مجمل: عبارت از چیزی است که روشن و آشکار نباشد خواه آن چیز عمل و رفتار باشد، و خواه لفظ و گفتار، اولی را اجمال در فعل گویند مانند اینکه پیغمبر در نماز چهار رکعتی یا سه رکعتی از رکعت دوم بدون تشهد اول برای رکعت سوم قیام کند، این عمل ممکن است از روی عمد و مفید اجازه ترک تشهد باشد و محتمل است از روی سهو و مفید این اجازه نباشد. دومی را اجمال در قول نامند و آن اقسامی دارد از این قرار:

۱ - اجمال در خود لفظ مفرد بدون توجه به وقوع آن در جمله و ترکیب عبارتی مانند اجمال لفظ قرء که مشترک میان حیض و طهر است حنفی آن را حمل بر حیض و شافعی حمل بر طهر می‌کند و مانند اجمال لفظ مختار که مورد تردید بین اسم فاعل و اسم معول است چه این صیغه در اسم فاعل ماخوذ از مختیر به کسر یاء و در اسم مفعول ماخوذ از مختیر به فتح یاء است و در هر دو صورت یاء آن قلب به الف شده و به صورت مختار در آمده است.

۲ - اجمال در ترکیب عبارتی به این معنی هر کدام از کلماتی که تشکیل عبارت می‌دهند معانی آنها معلوم و خود اجمالی ندارد لکن در ترکیب آنها اجمال و تردید در معنی عبارت حاصل می‌شود مانند آیه: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بَيْنَهُمَا عَقْدَةٌ

النِّكَاحُ﴾^۱ یعنی: هرگاه زنان را قبل از آنکه با آنها نزدیکی کنید طلاق دادید و مهریه جهت آنها تعیین کرده باشید باید نصف آنچه را تعیین کرده‌اید به آنها بدهید مگر اینکه خود زنها از آن نصف صرف نظر کنند یا آن کسی که عقدی نکاح به دست اوست صرف نظر کند. در قسمت اخیر آیه آن کسی که عقدی نکاح به دست اوست نزد امام اعظم و امام شافعی بنا به قول جدید عبارت از شوهر و معنی آیه این خواهد بود ادای نصف

مهریه بر شوهر لازم است مگر اینکه زن از نصف هم صرف نظر کند و در این صورت حق او اسقاط خواهد شد. یا این که شوهر از نصف دیگر مهریه صرف نظر نموده و در این صورت زن مالک تمام مهریه خواهد شد. و در نزد امام مالک منظور از کسی که عقدی نکاح بدست اوست ولی زن می باشد و مفاد آیه این است: نصف مهریه بر شوهر واجب است مگر اینکه خود زن آن را ببخشد یا ولی او از آن گذشت کند و در هر حال چیزی عائد زن نگردد شق اول برای زن بالغ و شق دوم برای زن نابالغ و ضعیف است.

۳- اجمال لفظ مفرد به واسطه موقعیت آن در عبارت مثل اینکه ضمیری بعد از دو کلمه واقع گردد که احتمال رجوع به هر یک از آنها داشته باشد. مثال آن عبارت یک نفر از فضلا است که چون نمی خواست در باب افضلیت ابوبکر و علی اظهار عقیده کند وقتی از او پرسیدند از خلیفه های پیغمبر، ﷺ، کدام یک فاضل ترند؟ جواب داد (مَنْ بَنَتْهُ فِی بَيْتِهِ) در این عبارت ضمیر بنته اگر عاید به خلیفه باشد یعنی آن کسی که دخترش در خانه پیغمبر، ﷺ، است و مقصود ابوبکر است و اگر عاید به پیغمبر باشد یعنی آن کسی که دختر پیغمبر در خانه اوست و مقصود علی خواهد بود.

و یا مثال اینکه صفتی دو مرجع داشته باشد مانند عبارت (زَيْدٌ طَيِّبٌ مَاهِرٌ) در این عبارت نیز ماهرٌ محتمل است صفت زید باشد یا صفت طیب.

۴- اجمال به واسطه مجهول بودن مخصّص مانند آیه: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾^۱ یعنی: حلال کرده شده برای شما چهار پایان مگر آنچه بر شما خوانده خواهد شد. در این آیه چون قبل از نزول آیه ی: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ...﴾^۲ و قبل از بیان انواع محرّمات هنوز معلوم نیست کدام یک از حیوانات حرام هستند لذا اجمال و ابهامی که در جمله ی استثنائیه ی (إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ) موجود است به جمله ی مستثنی منه (أُحِلَّتْ لَكُم) سرایت کرده آن هم مجمل شده است.

۵- اجمال در اینکه لفظی معطوف بر کلمه ی ما قبل است یا اینکه ابتدای جمله ی دیگر می باشد مانند آیه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾^۳ یعنی: تأویل آیات متشابه را به کسی نمی داند غیر از ذات باری و اشخاصی که در

(۲) سوره مائده آیه: ۴.

(۱) سوره مائده آیه: ۲.

(۳) سوره آل عمران آیه: ۸.

علم راسخ و پا بر جا هستند می‌گویند ما ایمان آوردیم به آیات متشابه. در این آیه اگر کلمه راسخون عطف بر الله شود مفاد آیه این است که آنها نیز تأویل آیات متشابه می‌دانند. و اگر ابتدای جمله بعد باشد مفید این خواهد بود که فقط خداوند عالم به تأویل آیات مزبور است.

۶ - اجمال در اینکه لفظی برای تاکید لفظ مقدم ذکر شده یا بطور تأسیس و علیحده است؟ مانند کلمه‌ی (اربعه) که یکی از خطابا و گویندگان در جواب سؤال از تعداد خلقای اسلامی گفته است (ارْبَعَةُ اَرْبَعَةٍ) در این عبارت اگر تکرار لفظ اربعه بطور تاکید باشد بر مذاق اهل تسنن چهار نفر خواهد بود و اگر بطور تأسیس و علیحده باشد بنا به طریقه‌ی اثنا عشریه دوازده نفر می‌شود.

از این شش نوع اجمال که ذکر شد اولی مربوط به لفظ مفرد و پنج نوع دیگر مربوط به لفظ مرکب است و همه‌ی آنها از مواردی است علمای فن در اجمال آنها اتفاق دارند. موارد دیگری نیز هست که در اجمال آنها اختلاف شده و صحیح آن است اجمالی ندارند و اینک به ذکر چند مثال از این قسمت نیز مبادرت می‌شود.

۱ - آیه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُمَا﴾^۱ بعضی گفته‌اند لفظ «ید» چون بر دست تا میج، و بر دست تا آرنج و شانه هم، اطلاق می‌شد و همچنین لفظ قطع، به واسطه‌ی اینکه به معنی جدا ساختن و مجروح کردن هر دو آمده است، این آیه از هر دو لحاظ دارای اجمال می‌باشد و عمل شارع در جدا ساختن آن از میج مبین آن است. ولی صحیح این است معنی ظاهر «ید» دست تا شانه، و معنی ظاهر قطع نیز جدا ساختن است، و عمل شارع در بریدن دست سارق از میج دلیل این است که مراد از «ید» ذکر کل و اراده‌ی جز می‌باشد بنابراین آیه‌ی مذکور از قبیل: مُجْمَل و مُبَيَّن نبوده بلکه از قبیل ظاهر و مُؤَوَّل است؛

۲ - آیه‌ی: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^۲ و آیه‌ی: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اَمْهَاتُكُمْ﴾^۳ بعضی گفته‌اند این قبیل آیات هم مجمل هستند، به دلیل اینکه تحریم متوجه فعل می‌شود نه عین اشیاء، و به همین جهت باید در آیات فوق لفظ دیگری فرض و در تقدیر

گرفته شود تا معنی آن درست بیاید. و چون معلوم و مشخص نیست چه لفظی را باید در تقدیر گرفت پس این آیات مجمل می‌باشد و حال اینکه آن لفظی که باید مقدر شود به حسب عرف معلوم و به آسانی می‌توان پی برد که مقصود از تحریم میته خوردن آن، و منظور از تحریم امهات، تمتع بد آنها است. بنابراین در معنی آیه اجمالی وجود ندارد؛

۳- آیه: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^۱ بعضی گفته‌اند چون معلوم نیست مقصود مسح تمام سر است یا قسمتی از آن پس این آیه مجمل و عمل شارع مبیین آن است در صورتی که لفظ مسح بنا به عرف مطلق مسح است و آن هم به کمترین مقداری که مدلول این لفظ واقع شود تحقق پیدا می‌کند. لذا معنی آیه در مسح قسمتی از سر روشن و عمل شارع نیز آن را تایید کرده اجمالی در بین نیست؛

۴- حدیث نبوی: (رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاءُ وَالنَّسِيَانُ) بعضی بر آنند این کلام نیز دارای اجمال است و گفته‌اند چون غالباً دیده می‌شود خطاء و نسیان از اُمت پیغمبر سر می‌زند صحت معنی حدیث محتاج به فرض و تقدیر لفظ دیگری در عبارت است و آن لفظ هم معلوم نیست. و حال آن که در این مورد نیز عرف حاکم است به اینکه مقصود رفع مواخذه و بازخواست خطاً و نسیان از اُمت است نه رفع خود آنها.

مبحث بیان

بیان در علم اصول یک مبحث خاص است که اکثر مؤلفین از نظر ارتباطی که با مجمل دارد ذکر آن را بعد از مبحث مجمل مناسب‌تر دیده و در تعریف آن گفته‌اند: بیان به معنی تبیین در اصطلاح علمای اصول عبارت از خارج کردن چیزی از مقام اشکال و پیچیدگی به مقام ظهور و وضوح است خواه این رفع اشکال به وسیله قول و گفتار باشد، مانند آیه: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ﴾ یعنی: به درستی آن گاوی است زرد در نهایت زردی که در این آیه کلمه «صفرا فاقع» بیان لفظ بقره است و خواه به وسیله عمل و کردار باشد مانند اینکه پیغمبر اکرم، ﷺ، در بیان آیهی: ﴿اقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^۱ فرموده است (صَلُّوا کَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي) یعنی: نماز بگذارید همانطوری که نماز کردن مرا می‌بینید. در اینجا نیز طرز نماز کردن پیغمبر، ﷺ، بیان آیهی مزبوره است عمل و کردار شامل تقریر و اشاره و کتابت نیز هست و هر کدام از آنها نیز می‌توانند بیان یا مبین واقع گردند. از این قرار بدیهی است چیزی که تبیین و توضیح شده مانند لفظ بقره در مثال اول، و آیهی اقيموا الصلوة در مثال دوم مبین به فتح یاء، و چیزی که بیان و تفسیر و توضیح واقع شده مانند کلمه صفراء فاقع در مثال نخست، و طرز نماز گذاردن پیغمبر در مثال دوم، مبین به کسر یاء نامیده می‌شود.

هرگاه در یک مورد هم عمل و هم قول هر دو بیان چیزی واقع شود، چنانکه این دو مطابق و موافق یکدیگرند آنکه مقدم و جلوتر است مبین و آنکه مؤخر و عقبتر واقع شده تأکید آن است مثلاً هرگاه بعد از نزول آیه: ﴿وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾^۲ پیغمبر اکرم، ﷺ، خودش عملاً یک دور طواف کعبه کند و قولاً نیز دستور یک دفعه طواف بدهد، چون کردار و گفتار آن حضرت موافق هم می‌باشد اولی که عمل و کردار اوست

مبین آیه، و دومی که دستور شفاهی اوست، تاکید آن می باشد. هرگاه کردار و گفتار موافق در نیاید، مثل اینکه بعد از نزول آیه‌ی حج خود پیغمبر عملاً دو دوره طواف کعبه کند و شفاهای دستور یک دفعه طواف بدهد. یا برعکس عملاً یک دفعه طواف کند و شفاهای دستور دو دوره طواف بدهد در این مورد مبین آیه همان قول آن حضرت است بدون توجه به اینکه مقدم بوده یا مؤخر. زیرا از نظر حکم امر و دستور شفاهی قویتر از عمل است و در این صورت عمل پیغمبر اگر بیشتر از دستور شفاهی او باشد زیادی آن حمل بر مندوب یا واجب مخصوص آن حضرت می شود و اگر کمتر باشد کمی آن حمل بر تخفیفی می گردد که اختصاصاً درباره او داده شده است.

تأخیر بیان

تأخیر بیان یعنی عقب انداختن تفسیر و توضیح مطلبی. این تأخیر بیان بدو نوع متصور است یکی اینکه بیان مطلب آن قدر عقب افتد تا اینکه زمان انجام فعل برسد و بگذرد دیگر آنکه فقط تا موقع انجام فعل باشد.

نوع اول در نزد اشاعره و کسانی که تکلیف به محال را تجویز کرده اند جایز است ولی وقوع پیدا نکرده. نوع دوم هم جایز است و هم وقوع پیدا کرده. پس از ذکر این قسمت آن چیزی که مورد بیان و تفسیر واقع می گردد ممکن است مجمل باشد، و ممکن است غیر مجمل باشد، مجمل مانند: لفظ مشترک و سایر اقسام مجمل که سابقاً ذکر شد. غیر مجمل مانند: لفظ عامی که در بیان تخصیص آن تأخیر شده باشد یا لفظ مطلق که در بیان تقیید آن تأخیر روی داده باشد. مثال عام مانند آیه‌ی: ﴿وَاَعْلَمُوا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾^۱ این آیه که هنگام

(۱) سوره انفال آیه: ۴۱ یعنی بدانید آنچه را از کفار به قهر و غلبه غنیمت گرفته اید یک پنجم آن برای خداوند و پیغمبر و خویشان او از اولاد هاشم و عبدالمطلب و یتیمان مسلمان محتاج و درویشان و مسافران مسلمان است. جمهور مفسرین بر آنند ذکر اسم خداوند برای تیمن و تنظیم است و این یک پنجم در میان پیغمبر و خویشان او و یتیمان و درویشان و مسافران تقسیم و جهت هر یک سهمی مقرر شده منتهی سهم پیغمبر همانطور که خود آن حضرت عمل کرده صرف مصالح امور مسلمین می شود. در نزد ابوحنیفه سهم حضرت رسول ﷺ و سهم خویشان او بعد از وفات آن حضرت ساقط و تمام یک پنجم به

غزوه بدر در سال دوم از هجرت نازل شده حکم آن عام و شامل انواع غنیمتها است. در سال هشتم از هجرت هنگام غزوه ی حنین به حدیث نبوی: ﴿مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ يَمِينَةٌ فَلَهُ سَلْبُهُ﴾^۱ تخصیص پیدا کرده است. مثال لفظ مطلقى که تقييد آن عقب افتاده باشد مانند آیه ی: ﴿أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾^۲ که ذکر گاو مطلق در آن شده و بعد ضمن جوابهایی که به سوالات بنی اسرائیل داده شده قیود آن از قبیل آیه ی: ﴿لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ﴾^۳ و آیه: ﴿إِنَّهَا بَقَرٌ صَفْرَاءُ فَاقْعُ﴾^۴ بیان شده است.

بنا به مذهب مختار تأخیر پیغمبر در ابلاغ و رسانیدن حکمی که بر مکلف نازل شده تا موقع و زمانی که جهت اجرا و عمل بدان حکم مقرر گردیده جایز می باشد. چه نزول هر حکم به منظور اجرا و عمل به مدلول آن است و تأخیر در رسانیدن آن تا موقع عمل مانع شرعی و عقلی ندارد، بلکه ممکن است پیغمبر این تأخیر در ابلاغ را مقرون به مصلحتی دانسته باشد. بعضی گفته اند تأخیر در ابلاغ حکم به دلیل آیه ی: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾^۵ جایز نیست زیرا امر در اینجا برای فوریت و تسریع در ابلاغ است و الا تبلیغ مطلق از وظایف پیغمبر است و وجوب آن را عقل تشخیص می دهد. جوابی که داده شده این است مقصود از آیه ی فوق نیز تقویت و تأیید همین تشخیص عقلی می باشد. نه فوریت ابلاغ و تَمَمُّ آیه که می فرماید: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَكَ﴾^۶ این معنی را روشن و مدلل می دارد. چه بدیهی است عدم تسریع در رسانیدن حکم عدم ابلاغ آن نیست.



مصرف سه صنف بقیه باید برسد. در نزد امام مالک تقسیم آن موکول برای امام است تا به هر مصرف مهمی که مقتضی بداند برساند یکی دو نفر از مفسرین بر آنند که یک پنجم مزبور به شش قسمت تقسیم می شود و مطابق ظاهر آیه قسمتی برای خدا و قسمتی برای پیغمبر و چهار قسمت دیگر جهت چهار صنف دیگر است و نزد اینها قسمت معینه جهت خداوند صرف عمارت و نگاهداری خانه کعبه باید بشود.

(۱) یعنی کسی که کافر حربی را کشت و برای این عمل شاهی داشته باشد پس لباس و اسلحه و اسب مقتول مال اوست.

(۲) سوره بقره آیه: ۶۷.

(۳) سوره بقره آیه: ۶۸ یعنی: نه گاو پیر از کار افتاده و نه جوان نارسیده حد متوسط بین این دو.

(۴) سوره بقره آیه: ۶۹.

(۵) سوره مائده آیه: ۶۷ یعنی: ای پیغمبر برسانید آنچه بر شما نازل شده.

(۶) سوره مائده آیه: ۶۷.

مبحث نسخ

نسخ در لغت دو معنی دارد:

یکی بر طرف کردن چیزی بدون باقی ماندن آثار آن، مانند اینکه گفته شود (نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ) یعنی: آفتاب سایه را برطرف کرد و از بین برد. در این مورد پس از برطرف شدن سایه آثاری از آن باقی نخواهد ماند.

دوم نقل و انتقال چیزی با بقای اصل آن، مانند عبارت: (نَسَخْتُ الْكِتَابَ) یعنی: از کتاب نسخه برداری کردم، در این مورد بدیهی است پس از استنساخ خطوط کتاب، اصل خطوط در جای خود باقی خواهد ماند. در اصطلاح علمای اصول به عبارت مختلفی تعریف و توصیف شده که تماماً ماخوذ از معنی اوّلی می باشد.

ابن الحاجب و جمعی دیگر گفته اند: نسخ عبارت از برطرف کردن تعلق حکم شرعی به فعل مکلف به وسیله دلیل شرعی که مؤخر باشد. در نزد فقها مقصود از نسخ بیان انتها و خاتمه‌ی مدت حکم شرعی می باشد که تصور دوام و استمرار از آن می رفته ولی در واقع یک حکم موقت بوده است. این دو تعریف هر چند در ظاهر متمایز باشند مؤدّای هر دو یکی و مقصود از آنها این است که خاتمه‌ی مدت یک حکمی به وسیله‌ی دلیل شرعی اظهار و اعلام گردد. مثلاً قبله بودن بیت المقدس یک حکم شرعی به ظاهر مستمر و در حقیقت موقت بوده که به وسیله قبله قرار دادن کعبه نسخ شده در این مورد چه گفته شود حکم توجّه به بیت المقدس به وسیله‌ی دستور توجّه به کعبه بر طرف و زائل شده، و چه گفته شود قبله قرار دادن کعبه مفید و مُبیین آن است که دوران قبله بودن بیت المقدس سر آمده، منظور همان اعلام انتها و پایان دوره حکم اول است. و بنابراین اختلاف بین دو تعریف فوق را اختلاف لفظی شمرده اند.^۱ و روی همین تعبیر بعضی ها گفته اند نسخ همان تخصیص است با این تفاوت که تخصیص اخراج افرادی چند از عام و

(۱) تلفیق بین دو تعریف به نحوی که بیان شده منسوب به ابن الحاجب است.

نسخ اخراج قسمتی از زمان بوده می باشد، چه حکم اول به ظاهر مستمر و شامل تمام قسمتهای زمان بوده و نسخ قسمتی از زمان را خارج نموده.

امام غزالی در کتاب معروف خود مستصفی می گوید: نسخ و تخصیص هر چند در اخراج یک قسمت از مشمولات لفظ مساوی و یکنواخت باشند در پنج مورد با هم فرق دارند و موارد مذکور از این قرار است:

۱ - در نسخ باید ناسخ حتما موخر از منسوخ باشد و در تخصیص لازم نیست مخصص مؤخر از عام باشد؛

۲ - نسخ در مورد مأموریه واحدی جاری و صورت پذیر است و تخصیص در مورد مأمور به واحد غیر ممکن است؛

۳ - نسخ به ادله عقلی غیر ممکن است و تخصیص به وسیله دلایل عقلی امکان دارد؛

۴ - نسخ دلالت حکم منسوخ را در زمانهای بعد به کلی باطل و از بین خواهد برد تخصیص دلالت لفظ عام را بر سایر افراد به حال خود باقی خواهد گذاشت؛

۵ - نسخ حکم قطعی جز به حکم قطعی جایز نیست و تخصیص حکم عام به وسیله قیاس و خبر واحد جایز می باشد.

جواز نسخ و وقوع آن

نسخ احکام، بنا به مقتضیات زمان در نزد مللی که دارای شریعت و کتاب هستند اعم از یهود و نصاری و مسلمان عقلاً جایز و صورت وقوع پیدا کرده است، زیرا مصالح امور بشری به اختلاف اوقات در تغییر و تبدیل است و بمثل معروف (الشَّرْعُ لِلْأَذْيَانِ كَالطَّبِّ لِلْأَبْدَانِ) احکام شرع از نظر نظام امور فردی و اجتماعی بشر به منزله دارو در حفظ بهداشت و تندرستی او است. همانطور یک دارو بنا به تشخیص طبیب در پاره اوقات به حال بیمار مفید و در پاره اوقات مضر است احکام شرع نیز بنا به تشخیص خداوند که حکیم علی الاطلاق است در یک دوره به حال بشر مناسب و باید اجرا شود، در دوره دیگر غیر مناسب و باید نسخ گردد. با این بیان اشکال بعضی ها که گفته اند نسخ حکم شرعی مستلزم آن است برای خداوند در حکمی که داده است بدا و پشیمانی حاصل شده باشد مرتفع و بر طرف می گردد.

مخالفین نسخ در میان یهود جماعتی هستند که یک عده از آنها گفته‌اند این عمل به حکم عقل جایز نیست و عده دیگر گفته‌اند اگر جواز عقلی هم داشته باشد صورت وقوع پیدا نمی‌کند. و حال آنکه نسخ احکام در کتاب آسمانی آنها «تورات» واقع شده^۱ و این خود تمام اظهارات آنها را تردید می‌کند. در میان مسلمانها فقط یک نفر به مخالفت با نسخ معروف شده و آن ابومسلم اصفهانی از فرقه معتزله است. مشارالیه بر این عقیده است که نسخ چون عبارت از محدود کردن اجرای حکم به زمان معینی است، در واقع بر می‌گردد به تخصیص در زمان و نمی‌توان عنوان جداگانه‌ی برای آن قائل شد ولی این بیان نه تنها مخالف وجود نسخ نیست بلکه یک نوع اعترافی به آن نیز هست منتهی اسم آن را تخصیص گذاشته.

از تعریف و مثالهایی که در بالا ذکر شد این نتیجه به دست می‌آید که نسخ فقط متوجه حکم است و در اخبار و قصص موردی ندارد و روی همین اصل کلیه فرق اسلام متفقند بر اینکه خود قرآن چون شامل اخبار و قصص است قابل نسخ نبوده و نیست فقط بعضی آیات آن که متضمن حکم باشد قابل نسخ است و نسخ این قبیل آیات هم به سه صورت ممکن است. به این معنی یا هم تلاوت و هم حکم آیه هر دو نسخ شده، و یا تنها خواندن آیه نسخ شده ولی حکم آن باقی است، و یا اینکه بر عکس فقط حکم آیه نسخ شده ولی تلاوت آن باقی و برقرار است.

مثال اول مانند آنکه از حضرت عایشه روایت شده که قبلاً آیه: ﴿عَشْرَ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُخْرِمْنَ﴾ نازل و بعد آیه‌ی: ﴿خَمْسَ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ﴾ نسخ شده است^۲ مثال دوم روایت از خلیفه دوم است که آیه‌ی: ﴿الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا أَرْنَا فَاَزَّ

(۱) مثالهایی که برای مورد نسخ در تورات ذکر شده از این قرار است:

یکم اجازه ازدواج پسرهای آدم با دخترهای او و نسخ این اجازه در شرعهای بعدی؛
دوم آنکه طبق سفر دوم تورات هنگامی که نوح از کشتی خارج شد خداوند اجازه خوردن تمام حیوانات زنده را به او داد و مطابق سفر سوم خیلی از این حیوانات به وسیله شریعت موسی حرام شده است؛
سوم در شریعت ابراهیم جمع ازدواج دو خواهر برای یک نفر جایز و یعقوب هم عمل را کرده است و در شریعت موسی جمع بین دو خواهر حرام شده است و هكذا موارد دیگری که ذکر آنها ضرورتی ندارد.
(۲) بنا به مذهب شافعی آیه اخیر نیز تلاوت آن نسخ و حکم آن باقی مانده ولی در نزد مالک هم تلاوت و هم حکم آن نسخ شده است.

جُمُوهُمَا الْبَتَّةُ ﴿۱﴾ نازل و بعد تلاوت آن نسخ شده ولی حکم آن باقی است زیرا حضرت رسول، ﷺ، کسانی را که مرتکب زناى محصنه شده اند رجم کرده و این خود حکم همان آیه است. این دو نوع نسخ نسبت کم ولی نوع سوم که تلاوت آیه باقی و حکم آن نسخ شده باشد زیاد است، مانند اینکه عده‌ی زنان شوهر مرده قبلاً به موجب آیه‌ی: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ﴾^۱ یک سال بوده و بعد به موجب آیه: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾^۲ نسخ گردیده و ایام عده چهار ماه و ده روز مقرر شده است. در اینجا تلاوت آیه‌ی اول باقی ولی حکم آن به موجب آیه‌ی دوم نسخ گردیده. امثال و نظایر این نوع نسخ بطوری که گفته شد زیاد و بعدها ضمن بیان نسخ بدل دار و نسخ بی بدل یا نسخ به حکم سخت‌تر و یا حکم آسان‌تر مثالهای دیگری برای آن ذکر خواهیم کرد.

بنا به مذهب مختار نسخ حدیث به آیه قران و همچنین نسخ آیه به آیه و نسخ آیه به حدیث متواتر هم جواز دارد و هم صورت وقوع پیدا کرده است.

مثال اول مانند اینکه مباشرت و نزدیکی به زنان در ماه رمضان به موجب سنت حرام بوده و بعدها این حکم به موجب آیه‌ی: ﴿أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾^۳ نسخ شده است. مثال دوم مانند آیه تقلیل عده‌ی زنان شوهر مرده از یکسال به چهار ماه و ده روز که در بالا ذکر شد.

مثال سوم مانند آیه‌ی: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾^۴ که به حدیث نبوی: (إِنَّ اللَّهَ اعطى كُلَّ شَيْءٍ حَقَّهُ إِلَّا لِأَوْصِيَاءِ لَوَارِثٍ)^۵ نسخ شده است این حدیث چون مورد استناد مجتهدین صدر اسلام

(۱) سوره البقره آیه: ۲۳۹ یعنی کسانی که بمیرند از شما و به جای بگذارند زنان را باید زنان از محل ترک شوهر تا یکسال اعاشه شوند.

(۲) سوره بقره آیه: ۲۳۳ یعنی کسانی که بمیرند از شما و بگذارند زنان را باید زنان ایشان انتظار ببرند به نفسهای خود و تأمل کنند تا چهار ماه و ده روز بگذرد این آیه هر چند در تلاوت مقدم است ولی چون در نزول مؤخر از آیه اولی است آن را نسخ کرده است.

(۳) سوره بقره آیه: ۱۶۸.

(۴) سوره بقره آیه: ۱۷۹ یعنی فرض است بر شما که چون آثار مرگ یکی از شما نمایان شد اگر مال و ترکه زیادی به جای بگذارد باید در حق پدر و مادر و خویشاوندان نزدیک وصیت کند.

(۵) یعنی: خداوند حق بر صاحب حقی را تعیین و عطا کرده و دیگر وصیت درباره وارث موردی ندارد.

قرار گرفته متواتر بودن آن مُسَلَّم و ادعای آحاد بودن آن بی مورد است. چه اگر آحاد بود مجتهدین مزبور که به زمان پیغمبر نزدیکتر و از متواتر و آحاد بودن احادیث واقفتر بوده‌اند استناد به آن نمی‌کردند.

اما نسخ آیه به حدیث آحاد جایز ولی صورت وقوع نیافته است.^۱ از آنچه در مورد نسخ آیه بیان و ذکر شد معلوم و هویدا است که نسخ حدیث نیز خواه هر دو متواتر باشند یا آحاد و یا یکی از آنها متواتر و دیگری آحاد باشد جایز است.

توضیح این نکته نیز لازم و ضروری است که هر جا آیه‌ی به حدیث نسخ شده باشد آیه‌ی دیگری آن نسخ را تأیید می‌کند، و در هر مورد که حدیثی به آیه نسخ شده باشد حدیث دیگری نیز آن نسخ را تقویت می‌نماید زیرا آیه و حدیث به آیه و حدیث چون هر دو یک ناحیه هستند همیشه هم آهنگ و متوافق یکدیگرند. مثلاً بودن بیت المقدس در اسلام بنا به سنت فعلی پیغمبر قبلاً امری ثابت بوده و بعد به آیه‌ی: ﴿قَوْلٌ وَ جَهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^۲ نسخ شده است این نسخ به موجب فعلی دیگری که توجه حضرت رسول ﷺ، به کعبه باشد تأیید و تقویت شده و امام شافعی نیز در رساله معروف خود به همین نکته اشاره کرده است.^۳

(۱) دلیل جواز آیه نسخ به حدیث آیاتی است که در وجوب اطاعت رسول نازل شده مانند آیه‌ی ۱۰ سوره فتح که می‌فرماید (ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله الى فقد اطاع الله). در این دو آیه اعلام شده بیعت رسول ﷺ پروردگار و همچنین اطاعت پیغمبر اطاعت خداوند است و این خود می‌رساند سنت رسول نیز از طرف خداوند تبعیت آن تبعیت قرآن و آیه است. نقل به معنی از کتاب الرساله شافعی صفحه ۸۲، ۱۰۸، ۱۰۹ چاپ مصر.

جلال‌الدین سیوطی در کتاب الجامع الصحیح به روایت این عدی در لکامل و دار قطنی از جابر حدیثی به این عبارت نقل کرده است.

(کلامی لا ینسخ کلام الله و کلام الله ینسخ کلامی و کلام الله ینسخ بعضه بعضاً) در سراج المنیر شرح جامع الصغیر چنین می‌نویسد در نزد مناوی این خصایص شریعت اسلام و کسانی که مخالف نسخ کتاب به سنت هستند به این حدیث متمسک شده‌اند ولی جمهور، نسخ کتاب به سنت را جایز دانسته و گفته‌اند این خبر منکر و غیر معروف است.

(۲) سوره بقره آیه: ۱۴۴ یعنی: پس برگردانید روی خود را به طرف مسجد الحرام.

(۳) عبارت بنابر آنچه جلال‌الدین محلی در شرح جمع الجوامع نقل کرده از ابن قرار است: «لا ینسخ کتاب الله الا کتابه و هكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ینسخها الا سنة و لولا احدث الله فی امر غیر مانس فیہ رساله لسن و رسوله ما احدث الله حتی یبین للناس انه له سنة ناسخة لسنه انتهی»

در مورد احکام مستند به قیاس مذهب صحیح آن است که قیاس موجود در زمان حضرت رسول، ﷺ، هم به نص و هم به قیاس آجلی «یعنی قیاس که روشن تر از قیاس اولی باشد» نسخ می شود مثال اول مانند اینکه گفته شود پیغمبر، ﷺ، فرموده است: (الْفَاضِلَةُ فِي الْبَرِّ حَرَامٌ لَا تُهْ مَطْعُومٌ) یعنی: ربح و سودی که به معامله تقاضای گندم تعلق می گیرید حرام است به واسطه اینکه گندم خوراکی می باشد در این حکم برنج نیز به جامعهی خوراکی بودن قیاس به گندم شده سود تفاضلی آن نیز حرام می شود. بعد اگر پیغمبر، ﷺ، بفرماید: (بِيعُوا الْأَرْزَ بِالْأَرْزِ مُتَفَاضِلًا) قیاسی که در حرمت مرابحه کاری برنج برگندم شده بود به وسیله این نص نسخ می شود. مثال دوم مانند اینکه بعد از صدور نص دائر به حرمت معامله تفاضلی گندم و قیاس برنج در این حکم برگندم نص دیگری در باب جواز معامله تفاضلی ذرت وارد و برنج در این حکم نیز بر ذرت قیاس شود در این صورت قیاس اولی به قیاس دوم نسخ می گردد.

بعضی از علما نسخ نص به قیاس را هم جایز دانسته و گفته اند قیاس چون مستند به نص است می تواند ناسخ نص واقع گردد و در حقیقت مانند نسخ نص به نص خواهد بود ولی مذهب مختار این است چون قیاس متفرع بر نص است نمی تواند ناسخ آن واقع شود والا تقدم فرع بر اصل لازم می آید.

نسخ حکم گاهی بدون بدل است یعنی حکم اول موجب حکم بعدی نسخ گردیده و به جای آن تکلیف دیگری تعیین نشده است، مانند آیه ﴿إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةً﴾^۱ که به آیهی: ﴿أَعَشَفَقْتُمْ أَنْ تَقْدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَاتٍ﴾^۲ نسخ شده و در این مورد دادن صدقه موقوف گردیده و در عوض آن تکلیف دیگری نشده است.

و گاهی هم نسخ با تعیین بدل است و حکم دیگری جانشین آن شده است. این بدل و جانشین ممکن است مساوی در عرض همان حکم اول باشد و ممکن است سخت تر و یا

(۱) سوره مجادله آیه: ۱۲ یعنی: چون بخواهید با پیغمبر ﷺ راز کنید پیش راز گفتن صدقه بدهید.

(۲) سوره مجادله آیه: ۱۳ یعنی: مگر ترسیدید و دشور آمد بر شما اینکه بیش از راز گفتن خود صدقه بدهید؟ به روایتی حکم صدقه دادن را فقط علی ابن ابی طالب به موقع اجرا گذاشته و بعد منسوخ شده است.

آسان‌تر از حکم اول باشد. مثال یکم مساوی مانند آیهی: ﴿وَلَا تَطْعَمُ الْكَافِرِينَ وَ الْمُنَافِقِينَ وَ دَعِ إِذَا هُمْ﴾^۱ که به آیهی: ﴿أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^۲ نسخ شده است و مثال حکم آسان‌تر مانند آیه: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾^۳ که به آیهی: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ نسخ شده و در مقابل نسخ هر حکمی حکم دیگری آمده است.

طریقه تشخیص ناسخ

چون نسخ برای رفع تعارض میان دو حکم است که مناقض هم باشند، و در تعریف نسخ نیز تصریح شد به اینکه ناسخ باید مؤخر از حکم منسوخ باشد، بنابراین تشخیص حکم ناسخ از حکم منسوخ بسته به ثبوت تأخیر ورود آن است، به این معنی در مورد دو حکم متعارض همین که ثابت شود یکی از آنها بعد از دیگری وارد شده معلوم می‌گردد حکم بعدی ناسخ حکم اولی است. و تأخر ورود حکمی بعد از حکم دیگر از سه راه ثابت می‌شود:

۱- قول شارع؛

۲- اجماع؛

۳- روایت صحابی.

یعنی: در مورد دو حکم متعارض باید یکی از این سه منبع تصریح کرده باشد به اینکه یکی از این دو حکم بعد از حکم دیگری یا قبل از آن وارد گردیده است در قسمت تصریح شارع طریقه‌های دیگری نیز هست مانند این که پیغمبر اکرم، ﷺ، گفته باشد سابق بر این از فلان عمل نهی کرده‌ام ولی حالا بدان عمل کنید.^۴ و یا اینکه در یک مورد قبلاً دستوری صادر فرموده و بعدها در همان مورد دستور دیگری داده باشد. از مراتب مذکوره در بالا این نتیجه به دست می‌آید که در مورد نسخ، ثبوت تأخر حکمی از حکم دیگر منوط به نص و تصریح یکی از منابع سه‌گانه است و در این صورت تقدم و تأخر

(۲) سوره توبه آیه: ۶.

(۱) سوره احزاب آیه: ۴۸.

(۳) سوره انال آیه: ۶۵.

(۴) حدیث (كُنْتَ نَهَيْتَكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ إِلَّا تَزُورُوهَا) از این جمله است.

یکی از آیه متارض در وضع تدوینی قرآن دلیل نسخ نمی شود چه جمع آوری و تدوین قرآن به ترتیب نزول آن نبوده و خیلی از آیات هست که از حیث نزول مؤخر و در وضع تدوینی قرآن مقدم می باشد.

قسمت دوم - سنت

دلیل دوم از ادله‌ی فقه سنت است. سنت در لغت به معنی عادت و روش است و در اصطلاح علمای اصول عبارت از قول یا فعل یا تقریر پیغمبر، ﷺ، می‌باشد. قول (یعنی دستورهای شفاهی و مطالبی که آن حضرت لساناً بیان فرموده‌اند؛ فعل) یعنی: کردار و اعمالی که از آن حضرت صادر و سرمشق پیروان واقع گردیده باشد؛

تقریر (یعنی: انکار ننمودن و جلوگیری نکردن پیغمبر، ﷺ، از عملی است که دیگری در حضور آن حضرت به جای آورده باشد و در واقع این عدم انکار، و عدم جلوگیری، خود اجازی اقدام آن عمل شمرده می‌شود. بنابراین سنت پیغمبر، ﷺ، منحصر در این سه نوع خواهد بود و بعضی از علما آن را فقط دو نوع دانسته و گفته‌اند تقریر چون امساک از جلوگیری و انکار علمی است که به حضور او شده این خود یک نوع فعل و جزء سنت فعلی می‌باشد.

چون حجت بودن سنت متوقف بر آن است که صاحب سنت معصوم و مصون آن خطا باشد بی مناسبت نیست در این مورد از معنی عصمت نیز اشاره‌ی بشود. عصمت در نزد بعضی از علما عبارت از عدم قدرت و توانایی بر ارتکاب معصیت است، و در نزد بعضی دیگر عبارت از ایجاد و خلق چیزی در وجود معصوم است که آن چیز مانع از ارتکاب معصیت گردد. به هر حال تمام انبیا و کسانی که گفتار و کردار آنها بر مردم حجت است باید از ارتکاب هر نوع معصیتی معصوم و منزّه بوده هیچ قسم گناهی خواه بزرگ و یا کوچک از آنها صادر نگردد تا قول و فعل آنها در دیگران مؤثر و سرمشق عمل قرار گیرد. بنابراین پیغمبر اسلام محمد ابن عبدالله، ﷺ، هم که خاتم پیغمبران و دین او ناسخ سائر ادیان است از هر نوع معصیتی معصوم و با قول و فعل و تقریر خود خلق را ارشاد به

طریق حق و حقیقت راهنمایی کرده است. این راهنمایی گاهی از طریق قول و گفتار است که شرح آن در مبحث اخبار قریباً ذکر و بیان خواهد شد و گاهی به طریق کردار و اعمال و یا سکوت آن حضرت در مقابل اعمالی است که به حضور او انجام گرفته باشد. از کردار و اعمال پیغمبر سه نوع است که تکلیف آنها به شرح زیر معلوم و معین می‌باشد.

۱- اعمال و کرداری که فطری و جبلی بشر است مانند طرز نشست و برخاست و آداب معاشرت با مردم و ترتیب غذا خوردن و امثال آن پیروی از این قسم اعمال مباح و مستحسن است؛

۲- اعمال و کرداری که بیان و توضیح طرز و طریقه‌ی اجرای احکام قرآن واقع شده مانند اینکه آیه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ در نزد بعضی از علما هم در لفظ قطع و هم در لفظ ید دارای اجمال و یک نوع ابهامی است که آیا مقصود از قطع بریدن و جدا ساختن است یا پاره و مجروح کردن؟ همچنین آیا منظور از ید کجای دست می‌باشد؟ عمل پیغمبر در جدا کردن دست سارق از میج میبین طرز اجرای حکم مزبور است. این قسم اعمال تابع اصل حکم است هرگاه اصل حکم واجب است پیروی از عملی که پیغمبر در بیان آن کرده واجب و اگر مندوب است مندوب و اگر هم مباح است مباح می‌باشد.

۳- اعمال و کرداری که مخصوص آن حضرت است مانند نگاهداشتن بیش از چهار زن در عقد مزاجت. این عمل چون اختصاص به آن حضرت دارد دیگری را اجازه پیروی از آن نیست افعال غیر از این سه نوع که ذکر شد هرگاه صفت آنها از حیث وجوب و ندب و اباحه معلوم باشد حکم آنها برای پیروان همان حکمی است که برای پیغمبر، ﷺ، دارد. و اگر صفت آنها معلوم نباشد چه برای پیغمبر و چه برای پیروان حمل بر وجوب خواهد شد.

هرگاه میان قول و فعل پیغمبر اختلاف و تعارضی روی دهد و این قول مخصوص خود پیغمبر، ﷺ، باشد مثل اینکه آن حضرت گفته باشد هر سال روزه‌ی عاشورا بر من واجب است و عملاً یکسال روزه‌ی عاشورا نگرفته باشد هرکدام از این قول و فعل که

متأخر و عقب‌تر بوده ناسخ آن دیگری است مثلاً اگر بعد از گفتن عبارت فوق روزه‌ی عاشورا نگرفته باشد فعل ناسخ قول و اگر قبل از آن باشد قول ناسخ فعل است. و هرگاه قول پیغمبر مخصوص پیروان باشد مثل اینکه گفته باشد هر سال روزه‌ی عاشورا بر شما واجب است و خود عملاً یکسال روزه‌ی مزبور نگرفته باشد نسبت به خود پیغمبر تعارض و اختلافی در بین نیست زیرا عبارت شامل خود او نبوده، ولی نسبت به پیروان تعارض وجود دارد به دلیل اینکه هم قول و فعل پیغمبر برای آنها حجت است و در این صورت هر کدام از قول و فعل که عقب‌تر بوده ناسخ آن دیگری می‌باشد. و چنانچه تقدم و تأخر آنها بر پیروان معلوم نباشد قول ناسخ فعل است زیرا همانطور که سابقاً نیز اشاره شد از نظر حکم دستور شفاهی قویتر از عمل است.

اخبار

اطلاع از اقسام سه گانه‌ی سنت یعنی گفتار، کردار و تقریر، پیغمبر برای اصحاب و کسانی که شرف صحبت آن حضرت را درک کرده باشند به وسیله‌ی شنیدن اقوال و مشاهده افعال و تقریر او حاصل گردیده و برای طبقات بعد و کسانی که درک صحبت پیغمبر ننموده‌اند به واسطه نقل و روایت دست می‌دهد این نقل و روایت را که از هر طبقه به طبقه‌ی بعد می‌رسد خبر می‌گویند.

دانشمندان و علمای فن در تعریف خبر بحث و گفتگوهای زیادی کرده‌اند بعضی آن را نظری و قابل تعریف دانسته، بعضی هم بدیهی و غیر قابل تعریف شمرده‌اند، عده‌ی نیز گفته‌اند چون شناساندن حقیقت آن کار دشواری است فقط در ذکر اقسام و بیان مثالهای آن می‌توان یک نوع شناسایی درباره آن حاصل کرد و در بیان مطلب به نحو مذکور چنین گفته‌اند:

الفاظ مرکب یا مهمل و بی معنی است مانند هَذَیَانِ گویی مردمان تب دار، و یا اینکه مستعمل و مفید معنی است مانند کلمات عادی که افراد بشر در بیان احتیاجات و فہانیدن مطالب در میان خود رد و بدل می‌کنند و آن را کلام یا سخن می‌نامند. این کلام از لحاظ

لفظ کلام لسانی، و از نظر مدلول که عبارت از معنی موجود در نفس باشد کلام نفسی می‌گویند. اطلاق لفظ کلام بر این دو در نزد بعضی از علما به طریق اشتراک لفظی، و در نزد بعضی دیگر بر سبیل حقیقت و مجاز است. در این صورت طایفه‌ی اشاعره که قائل به کلام نفسی هستند، استعمال آن را در معنی حقیقت، و در لفظ مجاز دانسته‌اند چنانکه آخطل شاعر معروف گفته:

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا
جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا

و کسانی که قائل به کلام نفسی نیستند استعمال کلام را در لفظ حقیقت و در معنی مجاز فرض کرده‌اند. در هر حال بحث و گفتگوی علمای اصول در کلام لسانی است و دنباله‌ی مطلب را این طور ادامه داده‌اند که کلام یعنی لفظ مرکب مفید معنی هرگاه دایره تقاضای بیان حقیقت چیزی است آن را (استفهام) نامند، مانند عبارت (ماهذا؟) و هرگاه دایره به تقاضای انجام کاری یا خودداری از انجام عملی باشد، آن را «امر یا نهی» می‌گویند مانند کلمه «افعل» و «لاتفعل» و چنانکه کلام اصلاً مفید تقاضا و طلب نباشد در این صورت اگر مضمون آن طوری است که احتمال صدق و کذب نداشته باشد آن را «انشاء» خوانند مانند عبارت «انْتَ حَرٌّ» که به منظور ایجاد آزادی عبدی ادا شده باشد، و چنانچه احتمال صدق و کذب داشته باشد آن را «خبر» نامند مانند عبارت «زید قائم» که مضمون این جمله در حد ذات خود محتمل است راست باشد و محتمل است دروغ باشد و قطعیت یکی از این دو احتمال موکول به قرینه‌ی خارجی است. با ذکر و بیان این تقسیمات هر یک از انواع کلام روشن و در ضمن معلوم گردید که خبر عبارت است از لفظ مرکب مفید معنی که در حد ذات خود احتمال صدق و کذب داشته و قطعیت یکی از این دو احتمال منوط و موکول به دلیل خارجی باشد.

راست و دروغ بودن خبر از نظر دلایل خارجی سه صورت دارد:

- ۱- اینکه قطعاً دروغ باشد؛
- ۲- اینکه قطعاً راست باشد؛
- ۳- اینکه ظن راستی درباره آن برود.

و اینک به شرح و بیان هر یک از این سه صورت مبادرت می‌شود:

۱ - خبری که دروغ بودن آن قطعی باشد مانند احادیث موضوعه که از روی کذب به پیغمبر نسبت داده شده. وضع احادیث و انتساب آن به پیغمبر صورت وقوع پیدا کرده و جای تردید نیست و دلیل آن هم روایت حدیث: (سَيُكَذَّبُ عَلَيَّ) می باشد زیرا این روایت اگر صحیح و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله، همچو خبری داده باشد بطور قطع مصداق آن تحقق یافته و احادیثی از قول آن حضرت ساخته شده است. و اگر پیغمبر همچو چیزی نگفته باشد خود این حدیث موضوع و ساختگی می باشد.

علل و موجباتی که باعث جعل احادیث شده بتأیر آنچه علما ذکر کرده اند اموری چند است که در اینجا بطور اختصار اشاره می شود:

(الف) نسیان و فراموشکاری شخص روایت کننده است که ممکن و محتمل است حدیثی را به جای حدیث دیگر به خاطر گرفته و نقل کرده باشد؛

(ب) اشتباه روایت کننده در اینکه عبارت غیر حدیث را حدیث فرض کند و علت آن هم غالباً اشتغال او به عبادت یا از دست رفتن نسخه های کتبی حدیث است و بعد هنگام روایت اشتباهی در آن روی داده؛

(ج) پیروی از هوای نفس به این معنی پاره ی افراد به منظورهای خاص احادیثی وضع و از روی کذب آن را به پیغمبر نسبت داده اند. اقدام به این عمل به ثبوت رسیده چنانکه می گویند شخصی را به نام عبدالکریم وضاع^۱ سر همین عمل دستگیر کردند و وقتی خواستند او را بکشند اعتراف کرد به اینکه چهار حدیث ساخته و بدان وسیله حلالهایی را حرام و حرامهایی را حلال کرده است.

(د) ترغیب مردم به کارهای نیک و ترسانیدن آنها از ارتکاب اعمال بد چنانکه فرقه کرامیه و بعضی از افراد منسوب به متصوفه جعل حدیث را به این منظور کار جایز و مشروع دانسته اند از آن جمله ی شخصی بنام ابو عصمه نوح ابن ابی مریم به روایت از

(۱) این شخص چنانکه ابوریحان بیرونی در کتاب آثار الباقیه از تواریخ نقل کرده معروف به عبدالکریم ابن ابی العوجاء از مانویهای زمان منصور عباسی بوده است که از طرف محمد بن سلیمان عامل کوفه حبس گردید و طرفداران او دستور استخلاص او را از منصور گرفتند ولی محمد بن سلیمان قبل از وصول دستور مشارالیه را به قتل رسانید و او همین که از حیات مایوس گردید گفت، به خداوند قسم اگر شما مسلمانها مرا کشتید من چهار هزار حدیث در دین شما وضع کرده ام که در آنها حلال را حرام گردانیده ام روزی که باید روزه بگیرید به فطر و روزی را که باید فطر کنید بروزه و ادار کرده ام.

عکرمه و ابن عباس در فضایل سوره‌های قرآن احادیثی وضع کرده که قاضی ناصرالدین عبدالله بیضاوی مفسر معروف در آخر تفسیر هر سوره آن احادیث را نقل و مورد استفاده قرار داده است.^۱ می‌گویند موقعی که علت این عمل از ابوعصمه سؤال شد مشارالیه اظهار داشت چون دیدم مردم به فقه ابو حنیفه سرگرم و از حفظ کردن قرآن اعراض دارند (حسبه لله) این احادیث را وضع کردم. ولی جمهور علما این نظریه را باطل و ارتکاب دروغ را خاصه از قول پیغمبر، ﷺ، یکی از گناهان کبیره می‌شمارند و در این مورد به روایت مسلم حدیثی نقل می‌کنند که پیغمبر فرموده است: (مَنْ حَدَّثَ عَنِّي بِحَدِيثٍ يُرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ) یعنی: هر کس از قول من حدیثی نقل کند که گمان دروغ درباره آن برود خود او یکی از دروغگویان است.

۲ - خبری که راست بودن آن قطعی باشد مانند خبری که خود پیغمبر داده باشد این قسم خبر چون از طرف کسی است که گفته‌های خود را با نشان دادن معجزات به منصهی ثبوت رسانیده قطعاً راست می‌باشد^۲ و همچنین مانند اخبار متواتری که از آن حضرت به طبقات بعد رسیده باشد به دلیل اینکه خبر متواتر عبارت از آن است جماعتی که به توافق و سازش آنها در گفتن امر خلاف واقع محال ممتنع باشد از یک امر محسوس خبر دهند، و بدیهی است همچو خبری بطور یقین راست می‌باشد. خبر و روایت این جماعت چنانچه در لفظ و معنی متفق و هم نواخت باشد آن را تواتر لفظی نامند و چنانچه الفاظ آنها مختلف ولی از همه‌ی آنها یک معنی کلی فهمیده شود مثل اینکه در

(۱) فی هذا المعنى قال الحافظ شيخ السلام فى الفية الحديث المسماة بالتبصرة والتذكرة.

نحو ابی عصمه از رای الوری

زعمانا و عن القرآن فافتری

لهم حدیثا فى فضائل السور

عن ابن عباس فیفس ما ابتکر

(۲) اخباری که انتساب آن به حضرت رسول مسلم و در عین حال مخالف عقل به نظر برسد لابد از طرف روایت کننده لفظی از آن افتاده است مانند اینکه صحیحین از ابن عمر روایت شده که حضرت رسول ﷺ بعد از نماز عشاء آخرین روز حیاتش فرمود: (أَرَأَيْتُمْ لِبَلَّتِكُمْ هَذِهِ فَإِنَّ عَلَى رَأْسِ مَاءٍ سَنَةٍ مِّنْهَا لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ الْيَوْمَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَحَدٌ) خلاصه معنی این است از امشب تا انتهای یکصد سال دیگر از کسانی که امروز در روی زمین هستند کسی باقی نخواهد ماند. چند نفری از حضار متوجه کلمه الیوم نشده و حدیث را طوری روایت کرده‌اند که در صد سال بعد به هیچ وجه کسی در روی زمین نخواهد ماند و حال آنکه مقصود کسانی بوده که آن روز حیات داشته‌اند زیرا حدیث دیگر: (لَا تَأْتِي سَنَةٌ وَ عَلَى الْأَرْضِ نَفْسٌ مِّنْفَوْسَةٍ الْيَوْمَ) که در همین معنی است وجود کلمه الیوم در حدیث اول را تأیید می‌نماید.

حکایت از نیکوکاری شخصی یک نفر بگوید فلان شخص هزار ریال انعام کرد. دیگری اطلاع دهد چندین دست لباس به مستمندان داده. سومی اظهار دارد جهت اشخاص بی مسکن و مأوی منزل و محل سکونت تهیه کرده. تمام این اقوال به اختلافاتی که در الفاظ دارد مفید معنی کلی نیکوکاری آن شخص است و آن را تواتر معنوی می‌گویند.

هر خبر متواتری که خود به خود ایجاد قطع و یقین کند دلیل جمع بودن شرایط آن است. و آن شرایط عبارت است از اینکه اولاً خبر از جمعی باشد ثانیاً دروغ گفتن آن جمع غیر ممکن باشد ثالثاً خبر آنها از امر محسوس باشد.

در تعداد جماعتی که تواتر به آنها حاصل شود اختلاف شده بعضی گفته‌اند ۵ نفر، بعضی ۱۰، بعضی دیگر ۱۲، برخی ۲۰، عده دیگر ۴۰، بعضی هم ۷۰، و یک دسته گفته‌اند سیصد و سیزده الی سیصد و نوزده نفر، و هر کدام برای عددی که اختیار نموده‌اند دلایلی ذکر کرده‌اند که چون ارتباط و تناسبی با موضوع اخبار ندارد^۱ نمی‌توان برای آن ارزش قائل شد.

مذهب مختار این است از پنج نفر به بالا هر مقدار باشد مفید تواتر خواهد بود روایت کنندگان هر خبر متواتر اگر تمام از یک طبقه و همگی خبر از محسوسات خودشان داده باشند متواتر بودن خبر آنها واضح و روشن است. و اگر روایت کنندگان مرکب از طبقات متعدد بوده و فقط همان طبقه اولی که درک صحبت پیغمبر کرده‌اند خبر از محسوس داده‌اند این قسم اخبار را موقعی می‌توان متواتر شناخت که عده‌ی روایت کنندگان هر یک از طبقات بعد نیز مانند طبقه‌ی اول اقلاً پنج نفر بوده و خلاف گوئی آنها غیر ممکن باشد. در این صورت اخباری که در طبقه اول واجد شرایط تواتر و در طبقات بعد فاقد آن باشد برای طبقه اول متواتر و برای طبقات بعد آحاد شناخته می‌شود.

هرگاه حدیثی که روایت کننده‌ی آن از حضرت رسول، ﷺ، یکی دو نفر بوده و بعدها نقل آن به حد تواتر رسیده باشد آن را آحاد الاصل گویند.

۳ - خبری که گمان راستی درباره‌ی آن برود مانند خبر آحاد است و آن عبارت از خبری است که نقل و روایت آن به حد تواتر نرسیده باشد خواه روایت کننده‌ی آن یک

(۱) مانند اینکه عدد ۱۲ به مناسبت نقبای بنی اسرائیل یا سیصد و سیزده به مناسبت تعداد اهل غزوه بدر است و هکذا...

نفر باشد یا بیشتر از یک نفر. بنابراین جهت خبر آحاد اقسامی قائل و برای هر قسم هم اسمی تعیین کرده‌اند از این قرار:

(الف) حدیثی که روایت کننده آن در یکی از طبقات فقط یک نفر باشد و آن را (غریب) می‌نامند؛

(ب) حدیثی که روایت کننده‌ی آن در یکی از طبقات از دو نفر کمتر نباشد و آن را (عزیز) می‌خوانند؛

(ج) حدیثی که روایت کننده آن در یکی از طبقات کمتر از سه نفر نباشد و آنرا (مشهور یا مُستفیض) می‌گویند. این تقسیم طریقه‌ی شافعی است که در نزد او حدیث روی هم رفته چهار قسم است یکی متواتر و سه قسم دیگر آحاد به ترتیبی که در بالا شرح داده شد. لکن در نزد حنفی‌ها فقط سه قسم است: متواتر، آحاد، مشهور، در نزد آنها عبارت از حدیث آحاد الاصلی است که در قرن دوم و سوم هجری به حد تواتر رسیده و اُمّت هم آن را قبول کرده باشد ولی اگر از طرف اُمّت قبول نشده باشد آحاد شناخته می‌شود.

خبر آحاد هرگاه مجرد از قرینه باشد همانطور که گفتیم مفید ظن ولی اگر برای قطعیت آن قرینه موجود باشد بنا به مذهب مختار مفید قطع و یقین است. مثلاً اگر یک نفر خبر از مرگ مریض مشرف به موتی بدهد و در این مورد قرائنی از قبیل شیون و زاری کسان مریض یا تهیه وسایل دفن او موجود باشد این خبر مفید قطع و یقین است. بعضی از علما گفته‌اند خبر واحد بطور کلی چه با قرینه و چه بدون قرینه مفید یقین نیست و به موجب آیه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^۱ و آیه‌ی: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾^۲ نباید بدان عمل کرد. صاحبان نظریه‌ی اولی می‌گویند این آیات هر چند به ظاهر مفید عموم

(۱) سوره اسرائیل آیه: ۳۶ در آیه ولا تقف ما لیس لک به علم - قاضی بیضاوی بر آن است مقصود از علم، اعتقاد راجح مستفاد از سند است خواه سند قطعی باشد یا ظنی و استعمال بدین معنی شایع و معمول است بعضی برآنند مخصوص موارد رمی و شهادت زور است و حدیث نبوی من قفا مؤمنا بما لیس فیه حبسه الله ردغت الخبال حتی یاتی بالمخرج و قول کمیت شاعر معروف که می‌گوید (ولا ارمی البرئی بغیر ذنب ولا اقفوا لحواصن ان قفینا) مؤید این معنی است.

ردغة الخبال بر حسب لغت یعنی گل و لای فساد در این حدیث به عصاره آتش تفسیر شده است.

(۲) سوره‌ی انعام آیه: ۱۱۶.

باشد در حقیقت تخصیص به مواردی پیدا کرده که حصول یقین در آن ضروری و لازم باشد مانند مسائل اصول دین زیرا در مسائل فروع دین وجوب عمل به ظن ثابت و محرز گردیده است. بعضی دیگر از علما گفته‌اند خبر واحد به شرط اینکه روایت کننده عادل باشد چه با قرینه و چه بدون قرینه مفید یقین است به دلیل اینکه اگر مفید یقین نبود واجب نمی‌شد و می‌گویند وجوب عمل به خبر واحد در مورد فتوی و شهادت به موجب اجماع و در مورد سائر امور دینی و دنیوی به دلایل عقلی و نقلی ثابت شده است. دلیل عقلی آن است چنانکه به این گونه اخبار ترتیب اثر داده نشود وقائع و قضایایی که احکام آنها را این قسم اخبار تعیین کرده بلام تکلیف و معطل خواهد ماند و این ترتیب هم شایسته نیست دلیل نقلی اینکه پیغمبر اکرم، ﷺ، برای تبلیغ احکام اسلام آحاد و افرادی را نزد قبایل و ساکنین نقاط دوردست می‌فرستاد و عمل به خبر این افراد واجب تلقی شده است. استدلال این دسته هم صحیح به نظر نمی‌رسد چه اولاً با احراز اینکه عمل به ظن در مسائل فروع واجب شده وجوب هر چیز مستلزم یقین بودن آن نخواهد بود. ثانیاً در صورتی که عدالت روایت کننده شرط قطعیت خبر واحد قرار داده شود همان عدالت یکی از قرائن و خود دلیل بر این است خبر واحد موقعی مفید یقین می‌گردد که همراه قرینه باشد.

مبحث روایت و اقسام حدیث

نقل حدیث و خبر از حضرت رسول، ﷺ، به وسیله روایت کنندگان هر طبقه از طبقه مقدم صورت می‌گیرد مثل اینکه گفته شود ابن قاسم از مالک و مالک از نافع و نافع از ابن عمر و ابن عمر از حضرت رسول، ﷺ، فلان حدیث را روایت کرده. بدیهی است هر چه طبقات پایین‌تر آیند و به زمان ما نزدیک‌تر شود تعداد روایت کنندگان زیادتر می‌شود.

در اصطلاح اهل خبر ذکر اسامی روایت کنندگان به سلسله روایت معروف شده است و در این صورت هرگاه در نقل حدیثی اسامی تمام افراد این سلسله معلوم و مشخص باشد تا به خود پیغمبر متبھی گردد مثل آنچه در بالا ذکر شد این قسم حدیث را «حدیث

مرفوع یا مُسند» گویند و هرگاه سلسله روایت منتهی به یکی از اصحاب پیغمبر، علیه السلام، باشد مانند اینکه در مثال بالا سلسله روایت به ابن عمر منتهی شود آن را «حدیث موقوف» نامند. و چنانچه سلسله‌ی روایت کنندگان به یک نفر غیر صحابی منتهی گردد خواه آن غیر صحابی تابعی یا غیر تابعی باشد^۱ این قسم حدیث را «حدیث مرسل» خوانند و این عقیده علمای اصول و فقها و قسمتی از محدثین است لکن در نزد اکثر از محدثین مرسل حدیثی است که سلسله روایت آن فقط به شخص تابعی منتهی شده باشد. در نزد این جماعت اگر از سلسله روایت کنندگان حدیثی یک نفر غیر صحابی معلوم نباشد آن حدیث را «منقطع» خوانند و اگر دو نفر معلوم نباشد آن را «معضل» می‌نامند.

شرایط روایت کننده

روایت کننده خبر علاوه از اینکه باید مسلمان و عاقل و رشید باشد وجود عدالت نیز در آن شرط است. عدالت در لغت به معنی میانه روی و حد متوسط هر کاری است و در اصطلاح شرع عبارت از ملکه ایست که در نفس رسوخ یافته و مانع از ارتکاب گناهان بزرگ و کوچک گردد. گناه بزرگ کردارهای زشت و روایی است که در کتاب آسمانی قرآن و در احادیث نبوی مورد نکوهش و نفرین واقع گردیده باشد مانند: کفر، قتل، نفس، اعمال منافی عفت اعم از زنا و لواط، شرب خمر و هر نوع مسکر دیگری، سرقت مالی که ارزش آن بیشتر از شش نخود طلای مسکوک باشد، غضب مال غیر، قذف حرام، نیمه و سخن چینی، شهادت دروغ، قسم ناحق، قطع صله‌ی رحم، نافرمانی والدین، فرار از جهاد، خوردن مال یتیم، خیانت، تقدیم و یا تأخیر نماز از موقع مقرر بدون عذر موجه، دروغ گفتن از قول پیغمبر، علیه السلام، ناسزا گفتن به اصحاب پیغمبر، علیهم السلام، دادن و گرفتن رشوه، دیوٹی، دلالی در اعمال منافی عفت، سعایت و بدگویی از شخص در نزد دیگری، منع دادن زکات، نو میدی از رحمت خداوند، ارتکاب معصیت به اتکای

(۱) صحابی کسی است که با داشتن ایمان و تمیز درک صحبت و ملاقات حضرت رسول کرده باشد تابعی هم عبارت از شخصی است که با داشتن ایمان و تمیز درک صحبت و ملاقات یک نفر از اصحاب پیغمبر کرده باشد.

عفو خداوند، ظاهر. خوردن گوشت خوک و همچنین گوشت حیوان مردار در غیر ضرورت، خوردن روزه‌ی رمضان، راه زنی، سحر و افسون‌گری، ربا و سود خواری و امثال اینها.

گناهان کوچک اعمالی است که ارتکاب آن دلالت بر خست و پست فطرتی مرتکب نمایند مانند دزدیدن یک لقمه و کم فروشی مقدار ناچیز از خوراک و غیر آن. بنابراین روایت کننده خبر باید شخص مسلمان عاقل و رشیدی باشد که مرتکب یکی از این اعمال نشده باشد.

در این که نقل روایت معنی حدیث به عبارة دیگر نقل عبارتی غیر از عبارت پیغمبر که معنی عبارت پیغمبر، ﷺ، را برساند، جایز است یا خیر؟ میان علما اختلاف شده بعضی گفته‌اند چون مقصود اصلی از حدیث افهام معنی آن است، و الفاظ اسباب و ادوات تعبیر هستند، برای کسانی که به معانی الفاظ بصیرت تام داشته باشند تبدیل لفظی از حدیث به لفظ دیگری که مرادف آن باشد مانعی ندارد. و بعضی بر آنند چون با تغییر الفاظ فصاحت کلام از دست می‌رود مطلقاً این عمل جایز نیست. و بعضی‌ها در موارد فراموش کردن لفظ اصلی حدیث استعمال لفظ مساوی آن را جایز شمرده‌اند.

قسمت سوم - اجماع

اجماع

سومین دلیل از ادله‌ی فقه اجماع است. اجماع در لغت دو معنی دارد: یکی عزم، دیگری اتفاق، و هر دو مأخوذ از جمع است چه در معنای عزم جمعیت خاطرها، و در معنای اتفاق جمع آراء و عقاید ملخوط است. در اصطلاح علما و دانشمندان فن به عبارت مختلف و گوناگونی تعریف شده که هر دسته‌ی تعریف دسته دیگر را مورد انتقاد قرار داده‌اند چون شرح این تعریفها و انتقاداتی که بر آنها شده در اینجا گنجایش ندارد به ذکر آخرین و جامعترین تعریفی که متأخرین کرده‌اند اکتفا و قناعت می‌شود.

اجماع: در اصطلاح علمای اصول عبارت است از اتفاق و هم آهنگی قولی، یا فعلی، و یا تقریری مجتهدان ائمت پیغمبر اسلام، علیهم‌السلام، بعد از وفات آن حضرت در هر دوره و زمانی بر هر امری از امور دینی، یا دنیوی، یا عقلی، هر چند آن مجتهدان از اصحاب پیغمبر نبوده، و هر چند امام معصوم در میان آنها وجود نداشته باشد.

از دقت در این تعریف نکاتی روشن و هویدا می‌گردد که چون ذکر آنها از نظر اطلاع بر شرایط اجماع و استحضار از آراه سائر فرق خالی از فائده نیست به شرح هر یک مبادرت می‌شود:

۱ - اینکه اجماع مخصوص به اتفاق آراء کسانی است که مسلمان و دارای درجه‌ی اجتهاد باشند. بنابراین اتفاق اشخاص غیر مسلمانی که به درجه اجتهاد نرسیده باشند ارزش و اعتباری ندارد؛

۲ - اینکه اجماع مخصوص به زمانهای بعد از رحلت حضرت رسول، صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، است و در حال حیات آن حضرت صورتی ندارد زیرا در زمان حیات پیغمبر، صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، اگر اجماع موافق قول او است همان قول پیغمبر خود جهت و دیگری احتیاجی به اجماع نیست و اگر مخالف آن است هیچ گونه ارزشی برای آن نمی‌توان قائل شد؛

۳ - اینکه تعداد مجتهدانی که قول آنها اجماع شناخته می شود حداقل دو نفر باید باشد. بنابراین هرگاه در یکی از ادوار فقط یک نفر مجتهد وجود داشته باشد قول او عنوان اجماع ندارد؛

۴ - اینکه بر خلاف عقیده داود ظاهری و پیروان او اجماع اختصاص به صحابه‌ی پیغمبر نداشته و مجتهدان ائمت در هر دوره و زمانی که اتفاق بر امری داشته باشند اجماع حاصل می شود زیرا همانطور که قریبا ذکر خواهد شد دلیل حجّت بودن اجماع تبعیت از سبیل مؤمنین است که خداوند خلاف آن را مایه‌ی عذاب جهنم قرار داده و سبیل مؤمنین اختصاص به یک دوره نداشته شامل هر دوره و عصری می باشد؛

۵ - اینکه اجماع مجتهدان ائمت خود فی حد ذاته حجّت شناخته می شود و آنطور که علمای امامیه معتقد هستند متوقف بر وجود امام معصوم در میان آنها نیست. اختلافی که در این مورد میان اهل سنت و فرقه امامیه ایجاد شده از اینجا ناشی است که اهل سنت به دلایلی که قریبا ذکر می شود^۱ عصمت را مختص به اجماع ائمت می دانند، و اهل بیت هم یک قسمت از ائمت هستند. ولی امامیه آن را مخصوص اهل بیت می شمارند،^۲ و چون به عقیده آنها زمان تکلیف نباید از وجود امام معصوم خالی باشد پس اجماع ائمت موقعی حجّت شناخته می شود که امام معصومی بطور نا شناخت در میان آنها باشد. بنابراین در

(۱) مانند آیه: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾ الخ و آیه: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ الخ که قریبا ذکر می شود.
 (۲) دلیل امامیه در اختصاص عصمت به اهل بیت تمه آیه: ۳۴ سوره احزاب است که می فرماید: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ دلیل امامیه در اختصاص این آیه به اهل بیت دو ضمیر جمع مذکر در لیذهب عنکم و بطهرکم است. و حال آنکه وجود حضرت فاطمه در میان اهل بیت مستلزم آن است که قابل به تغلیب بشوند و در این صورت چه مانعی دارد این تغلیب در مورد زوجات هم قابل شوند نکته مهم و اساسی آن است که ضمیر جمع مذکر در کلام عرب دلیل مزید احترام و عظمت است و شعرای جاهلیت آن را از نظر احترام درباره زنان به کار برده‌اند چنانکه گفته‌اند (فان شئت حرمت لئساء سواکم) و همچنین گفته‌اند (فان تنکحی انکح و ان تتایمی و ان کنت افنی فیکم اتایم) و نیز در خود قرآن در سوره هود خطاب بساره وارد شده رحمت الله و برکاته علیکم اهل البیت. آنها می‌گویند چون اراده‌ی خدا تخلف‌ناپذیر است پس تطهیر اهل بیت که خواسته خداوندی است امری واجب و این خود دلیل عصمت آنها می‌باشند. علمای سنت می‌گویند این آیه هر چند شامل اهل بیت هم باشد به دلیل اینکه قسمت اول آن و همچنین آیه: ۳۳ و ۳۵ که ما قبل و ما بعد همین آیه می‌باشند خطاب به زوجات پیغمبر ﷺ است خود آیه مزبور نیز درباره‌ی زوجات نازل شده، و هرگاه این آیه دلیل عصمت شناخته شود زوجات پیغمبر ﷺ بایستی در نزد این جماعت معصوم باشند، و حال آنکه به عصمت آنها قائل نیستند. و هکذا جوابهای دیگری که اینجا مجال ذکر و تفصیل آنها نیست.

نزد این جماعت حجت همان قول امام است و اجماع کاشف از آن می باشد. و طریقه‌ی کاشف بودن اجماع از قول امام معصوم در کتابهای اصول امامیه شرح داده شده به آنها مراجعه شود.

۶- اینکه چون اجماع امت عبارت از اتفاق مجتهدین است و اجتهاد هم باید از روی دلیل باشد پس اجماع هم بایستی مبتنی و مستند بر دلیل باشد.

۷- اجماع گاهی در امور دینی مانند نماز و زکوة، و گاه در کارهای دنیوی از قبیل اداره و تنظیم امور مملکت، و گاهی در امور عقلی مانند وحدت ذات باری جایز است. تمام آنچه ذکر شد مربوط به اجماع قولی و در مواردی است که از باب اجماع نظر و رأی خود را بحیز نطق و گفتار در آورده باشند. یک نوع اجماع دیگری هست که قولی نبوده و آن را اجماع سکوتی می گویند. مانند اینکه یکی از مجتهدین حکمی بیان کند و سایرین با علم و اطلاع از آن مسأله سکوت اختیار نموده باشند این نوع سکوت در قبال حکم بیان شده خود اجماع و حجت شناخته می شود.

پس از بیان اجماع و اشاره به شرایط حصول آن و همچنین اشاره به آرای که سایر فرق در این باب دارند دو موضوع مورد بحث قرار گرفته. یکی امکان وقوع اجماع و دیگری اثبات حجت بودن آن، که هر کدام از این دو قسمت مورد اختلاف واقع شده.

در قسمت اول بعضی بر آنند اجماع عادة امری است ممکن و حصول آن اشکالی ندارد. بعضی هم گفته اند حصول آن غیر ممکن است، زیرا هیچوقت دیده نشده یک عده مردم در آن واحدی میل به یک غذا یا یک لباس داشته باشند. طرفداران نظریه‌ی اول می گویند این ترتیب مخصوص اموری است که صرفاً مبنی بر تمایلات بشری بوده و پای دلیل در بین نباشد لکن در اموری که مبنی بر دلیل است همان دلیل خود باعث و سبب ایجاد اتفاق اراء و اتحاد کلمه خواهد شد.

در قسمت دوم نیز جماعتی قائل و معتقد به حجت بودن اجماع هستند و بر صحت نظریه‌ی خود دلایلی چند از آیات و احادیث اقامه کرده اند که در اینجا به ذکر سه فقره از آنها اکتفا می شود.

۱- آیه ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ بَعْدَ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَتُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^۱ در این آیه خداوند پیروی از غیر سبیل و طریقه‌ی مؤمنان را مایه عذاب جهنم و امری حرام قرار داده پس تبعیت از سبیل آنها واجب و این خود دلیل حجّت بودن اجماع است.

۲- آیه: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَ سَطًّا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^۲ در استدلال به این آیه گفته‌اند کلمه‌ی وسطاً به معنی عدلا است و چون اطلاق عدل موقعی صدق پیدا می‌کند که عصمت از خطا موجود باشد، پس این آیه نیز دلیل بر عصمت امت است و با احراز معصوم بودن امت اجماع آنها بر هر امری حجّت شناخته می‌شود.

۳- حدیث نبوی: (لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالِ)^۳ این حدیث هم چون صریحاً دالّ بر عصمت امت می‌باشد پس اجماع و اتفاق رأی آنها حجّت تلقی می‌گردد.

بعضی هم مخالف و منکر حجّت بودن اجماع هستند. و می‌گویند چون خداوند در آیه: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^۴ اهل نزاع و کسانى را که اختلاف در امری داشته باشند، منحصرأ به کتاب و سنت ارجاع داده است، دیگر حجّت شناختن اجماع مورد و مجوزی ندارد. طرفداران حجیت اجماع این استدلال را رد کرده و گفته‌اند: چون حجّت بودن اجماع به موجب کتاب و سنت ثابت گردیده ارجاع به اجماع هم اجماع به کتاب و سنت است و این نیز مؤید اثبات مدعی می‌باشد.

(۱) سوره نساء آیه: ۱۱۵. (۲) سوره بقره آیه: ۱۴۴.
(۳) حدیث نبوی بعد از (لا تجمعت...) بقیه حدیث این است (فاذا رايتم اخلافا فليكنم بالسواد الاعظم)
مقصود از سواد اعظم جمهور مسلمین است. (۴) سوره نساء آیه: ۵۹.

قسمت چهارم - قیاس

قیاس

دلیل چهارم از ادله فقه قیاس است. قیاس در لغت دو معنی دارد یکی اندازه‌ی گرفتن چیزی با چیز دیگر، و دیگری یکسان و یکنواخت بودن دو چیز. در اصطلاح علمای اصول به عبارات مختلفی تعریف و توصیف شده که مهمتر و مشهورترین آنها دو فقره است: بعضی گفته‌اند قیاس عبارت از حمل چیزی بر چیز دیگر در حکمی است که علت آن حکم در هر دو موجود باشد. بعضی هم گفته‌اند قیاس یکسان بودن چیزی است که حکم صریح ندارد با چیز دیگری که حکم صریح دارد در علت حکم. و هر کدام از این دو تعریف طرفدارانی دارد که در پیرامون طرد و عکس آنها بحث زیادی کرده‌اند. چون ورود در این بحث و گفتگوها ضرور و متضمن فایده‌ی مهمی به نظر نمی‌رسد از ذکر آنها صرف نظر نموده برای فهمانیدن اصل مقصود در مقام تمثیل بر آمده گوییم: شراب و عرق هر دو از مشروباتی هستند که انسان را مست و از خود بی خود می‌کند. چون شریعت اسلام در قرآن کریم نوشیدن شراب را حرام و منع فرموده است، فقها و مجتهدین در صدد تحقیق علت بر آمده و به این نکته پی برده‌اند، که سبب حرمت آن همان خاصیت مست کردن است که موجب زوال عقل می‌گردد و الا اصل ماده‌ی انگور و مشتقات دیگری از آن که دارای این خاصیت نباشد حرمت و منعی ندارد، و از آنجا که خاصیت مزبور در عرق نیز وجود دارد آن را هم بر شراب حمل کرده و گفته‌اند نوشیدن آن نیز حرام و ممنوع است و این عمل را قیاس نام نهاده‌اند. علمای اصول خاصیت مشترکی را که مبنای قیاس و حمل چیزی بر چیز دیگر واقع گردد علت قیاس نامیده‌اند، و این علت چنانچه در متن حکم ذکر شده باشد آن را علت منصوح، چنانکه ذکر از آن نشده و فقط ار مفاد حکم استنباط گردد آن را علت مستنبط می‌گویند. حجت بودن

قیاس مورد اختلاف واقع شده. اهل سنت به دلائلی که بعدها ذکر می شود آن را مطلقاً حجت می دانند. ولی طریقه‌ی امامیه قسمت مبتنی بر علت مستنبط را بالاتفاق حجت نشناخته. و در قسمت مبتنی بر علت منصوص میان خود اختلاف کرده‌اند بعضی آن را حجت شناخته و بعضی دیگر آن را حجت نمی‌شناسند.

دلیل حجت بودن قیاس در نزد اهل سنت دو فقره است:

۱- کتاب؛

۲- اجماع.

اما کتاب مانند قسمت اخیر آیه‌ی ۲ از سوره حشر که خداوند پس از ذکر اینکه طایفه‌ی یهود با اطمینانی که به قلعه و قصور مستحکم خود داشتند بالاخره از آنجا بیرون رانده شده و خانه‌هایشان خراب گردید می‌فرماید: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ یعنی: از حال این طایفه عبرت بگیرید ای صاحبان دیده‌های بینا. در این آیه چون امر شده به اینکه مردم حال خود را با حال یهود مقایسه و از آنها عبرت گیرد عمای اصول آن را دلیل عمل به قیاس قرار داده‌اند. و اما اجماع مثل اینکه در اخبار و سیر به ثبوت رسیده که کرارا اغلب از صحابه‌ی صدر اسلام چیزهایی را که به هم شبیه و دارای خاصیت مشترکی بوده و درباره یکی از آنها حکم صریح صادر شده است آن دیگری را نیز بر آن یکی حمل و مشمول حکم قرار داده‌اند. سایر صحابه هم در مقابل این عمل سکوت اختیار کرده و بدیهی است سکوت صحابه در قبال همچو امر مهمی، جز قبول و اتفاق رأی آنها محمل دیگری نداشته و حاکی از اجماع همگی در این امر می‌باشد.

مواردی که صحابه صدر اسلام به رأی و قیاس عمل نموده و مورد قبول سایرین واقع گردیده بسیار و فروان است در اینجا محض نمونه به ذکر دو فقره از آنها قناعت می‌شود:

۱- آنکه در دوره خلافت ابوبکر، رضی الله عنه، طایفه‌ی بنی حنیفه به عنوان اینکه دریافت زکات طبق ظاهر آیه‌ی: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾^۱ مخصوص شخص حضرت رسول، صلی الله علیه و آله، بوده زیرا دعای خود

(۱) سوره‌ی توبه آیه: ۱۰۵ یعنی دریافت نمایید از اموال آنها زکات فریضه را تا به دین وسیله آنها را از گناه پاک گردانی و نیکی‌های آنها را فزونی دهید و دعاو عطاوت کنید برایشان به درستی دعا و عطاوت شما مایه‌ی آرامش آنها است.

آن حضرت مایه آرامش آنها بوده نه دیگران از دادن زکات امتناع و خودداری کردند. حضرت ابوبکر رأی به جنگ و قتال با آنها داد بعضی با این نظر موافق نمودند حتی حضرت عمر، رضی الله عنه، اظهار داشت در صورتی که پیغمبر اکرم، صلی الله علیه و آله، فرموده است: (أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقْمُولُوا لِإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ وَإِذَا قَالُوا عَصِمُوا مِنِّي دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا) ^۱ چگرنه با این مردم که مسلمان هستند قتال و جدال می کنی؟ ابوبکر در مقام احتجاج جواب داد: (أَلَمْ يَقُلْ بِحَقِّهَا فَمَنْ حَقَّهَا إِنَاءُ الزَّكَاةِ كَمَا أَنَّ مِنْ حَقِّهَا إِقَامُ الصَّلَاةِ فَلَا أَفْزَقُ بَيْنَ مَا جَمَعَ اللَّهُ. وَ اللَّهُ لَوْ مَنَعُونِي عِنَاقًا مِمَّا أَعْطَا النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَيْهِ) ^۲ پس از ادای این کلمات حضرت عمر و سایر صحابه به این رأی و نظریه ی ابوبکر تسلیم و موافق شدند. در این مورد چه خود ابوبکر، و چه سایر صحابه خلیفه و جانشین پیغمبر را در استیفای حق زکات قیاس بر شخص پیغمبر کرده اند زیرا هر دو زکات را برای فقرا و مستحقین آن می گرفتند نه برای شخص خود.

۲ - آنکه چون میزان و مقدار حدّ کسانی که مرتکب شرب مسکر می شدند مورد اختلاف اصحاب بود بعضی چهل تازیانه و بعضی هشتاد تازیانه قائل بودند حضرت علی ابن ابی طالب، رضی الله عنه، فرمودند: (مَنْ شَرِبَ هَذِي وَ مَنْ هَذِي إِفْتَرَى فَأَرَى عَلَيْهِ حَدَّ الْمُفْتَرِي) یعنی: کسی که مرتکب شرب مسکر شود هذیان می گوید، و آنکه هذیان بگوید، افترا و بهتان می زند پس به رأی و نظر من حدّ شارب مسکر همان حد مفتری و کسی است که قذف کند و آن هم هشتاد تازیانه می باشد. در این مورد نیز علی ابن ابی طالب عمل شرب را بر عمل قذف قیاس نموده و حد هر دو را به یک میزان قائل شده است.

و هکذا موارد بی شمار دیگری که در کتب مفصل شرح داده شده در هر حال عمل به رأی و قیاس طوری در میان صحابه ی صدر اسلام معمول و متداول بوده که زعما و بزرگان قوم دستور آن را به ولایه و قضایه می داده اند، چنانکه خلیفه ی دوم در فرمانی که به

(۱) یعنی: من مامور شده ام که با مردم جنگ کنم تا کلمه ی شهادت ادا کنند همینکه ادا کردند جان و مال آنها در امان است مگر اینکه حق این کلمه را ادا نکنند.

(۲) یعنی: مگر نگفت الا اینکه حق این کلمه را ادا نکنند؟ دادن زکات مانند به جای آوردن نماز از حقوق ادای این کلمه هستند و من در بین آنها فرقی قائل نمی شوم و سوگند می خورم هرگاه از آنچه در زمان پیغمبر می داند یک بجه شتر کمتر بدهند سر همان بجه شتر با آنها جنگ خواهیم کرد.

عهده‌ی ابوموسی اشعری صادر شده تصریح نموده است: (أَعْرِفِ الْأَشْيَاءَ وَالْأَمْثَالَ ثُمَّ قِسِ الْأُمُورَ بِرَأْيِكَ) و همچنین ابن سعود به کسانی که به مقام قضایی منصوب می‌گردیدند می‌گفت: (الامْرُؤُ فِي الْقَضَاءِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ قَضَايَا الصَّالِحِينَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَاجْتَهِدْ بِرَأْيِكَ) با این مقدمات معلوم و محرز گردید که پس از کتاب و سنت و اجماع قیاس هم یکی از ادله‌ی مهمه‌ی فقه و مناط احکام بسیاری از قضایا و مطالبی است که نص صریح درباره‌ی آنها صادر نگردیده ولی البته شرایط و ارکانی دارد که بعدها ذکر می‌شود.

از جمله شرایط قیاس یکی آن است که در امور عادی و خلقتی نباشد مثلاً مدت و زمان عادت ماهیانه‌ی زنان، و همچنین نفاس آنها چون از امور عادی و خلقتی هستند نمی‌توان هیچکدام را بر دیگری قیاس کرد و گفت مدت نفاس مانند مدت عادت ماهیانه است این قبیل امور مطلقاً قابل قیاس نبوده صرفاً تابع قول اشخاص موثق^۱ به است. دیگر آنکه حکم مورد قیاس منسوخ نشده باشد چه همانطور که سابقاً اشاره شد اساس و پایه‌ی قیاس همان خاصیت مشترکی است که علت و سبب حکم واقع شده و وقتی که حکم نسخ گردید علت آن هم منتفی و مجوزی برای قیاس باقی نخواهد ماند.

ارکان قیاس

ارکان قیاس عبارت از چهار چیز است:

۱ - مقیّس علیه یعنی: آن چیزی که چیز دیگری بر آن حمل و قیاس شده آن را اصل نیز می‌گویند؛

۲ - مقیّس یعنی: آن چیزی که حمل بر چیز دیگر شده آن را فرع نیز می‌گویند؛

۳ - علت یا خاصیت مشترکی: که باعث حمل مقیّس بر مقیّس علیه شده است؛

۴ - حکم مقیّس: که به واسطه‌ی علت یا خاصیت مشترک سرایت به مقیّس کرده

باشد.

مثلاً در قیاس عرق بر شراب از لحاظ حرمت نوشیدن آن، شراب مقیّس علیه، عرق مقیّس، خاصیت مست کردن امر مشترکی است که باعث قیاس عرق بر شراب شده، حرمت حکمی است که درباره مقیّس علیه صادر و به واسطه‌ی خاصیت مشترک مست

کردن سرایت به عرق نیز کرده است. این چهار امر، ارکان قیاس را تشکیل داده و اینک به ترتیب اهمیت آنها به شرح هر کدام مبادرت می‌شود:

رکن اول:

مقیس علیه و یا اصل. اطلاق اصل بر مقیس علیه از این جهت است که حکم صراحةً درباره آن صادر گردیده برای امکان و جواز حمل چیز دیگری بر آن هیچ گونه دلیلی لازم و ضرور نیست.

رکن دوم:

دومین رکن از ارکان قیاس حکم اصل است و این حکم شرایطی چند دارد از این قرار:

۱- اینکه: حکم مزبور باید از طریق کتاب یا سنت یا اجماع ثابت شده باشد نه از طریق قیاس. چه اگر از طریق قیاس ثابت شده باشد در قیاس دو چنانکه علت همان علت قیاس اول است، قیاس دوم امری زائد و لغو خواهد بود. مثلاً هرگاه در معامله ربوی، سبب به جامعه‌ی اینکه از خوراکی‌ها است حمل برگندم شود، و بعد گلابی نیز به همین جامعه حمل بر سبب گردد قیاس دوم امر زائدی است. زیرا ممکن است گلابی بر خود گندم حمل شود و احتیاجی به قیاس بر سبب حاصل نگردد. و چنانچه علت قیاس دوم غیر از علت قیاس اول باشد چون در بین اصل و فرع خاصیت مشترک موجود نیست عمل قیاس صورت نخواهد گرفت. مثلاً در فسخ نکاح اگر معیوب بودن عضو تناسلی زن به جامعه‌ی فقدان تمتع حمل بر معیوب بودن عضو تناسلی مرد بشود، و بعد مرض جذام نیز در فسخ نکاح حمل بر معیوب بودن عضو تناسلی زن گردد، قیاس دوم صحیح نیست زیرا فقدان تمتع در مرض جذام وجود ندارد.

۲- اینکه: حکم اصل باید از جنس حکمی باشد که اثبات آن جهت فرع در نظر گرفته شده است، به این معنی اگر مقصود اثبات حکم شرعی درباره فرع است، حکم اصل نیز باید شرعی باشد و اگر عقلی است، باید عقلی و اگر لغوی است، باید لغوی باشد.

۳- اینکه: حکم اصل نباید از سنن و آداب قیاس خارج گردیده مخصوص و مختص خود اصل باشد، چه اگر مختص اصل باشد، قابل سرایت به دیگری نبوده و نمی‌توان چیز دیگری را بر اصل حمل و مشمول حکم قرار داد. مثلاً قبول شهادت یک نفری

خزیمه بن ثابت صحابی پیغمبر، رضی الله عنه، چون مخصوص خود او است نمی توان دیگری را در این حکم بر او قیاس نمود. تفصیل این شهادت بطوری که روایت کنندگان احادیث نقل کرده اند از این قرار است: که حضرت رسول، صلی الله علیه و آله، اسبی را از یک نفر عرب خریداری کرد، و صاحب اسب فروش آن را انکار کرده بر وقوع معامله شاهد خواست. در این مورد تنها خزیمه بن ثابت به ادای شهادت اقدام کرد و حضرت رسول، صلی الله علیه و آله، به مشارالیه فرمود: در صورتی که شما در حین معامله حضور نداشتید چگونه در این باب شهادت دادید؟ خزیمه جواب داد: چون به تمام اظهارات شما ایمان آورده ام، و در این مورد هم یقین قطعی دارم که عین حقیقت می گوید، لذا به ادای شهادت اقدام کردم. حضرت رسول، صلی الله علیه و آله، فرمود: (مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةُ أَوْ شَهِدَ عَلَيْهِ فَحَسْبُهُ) یعنی: هر کس که خزیمه به نفع یا به ضرر او شهادت دهد، شهادت او به تنهایی کافی و به منزله شهادت دو نفر قبول می شود. در اینجا قبول شهادت یک نفر به جای دو نفر مخصوص شخص خزیمه است چون قابل سرایت به دیگری نمی باشد نمی توان کسی را بر او قیاس و مشمول این حکم قرار داد.

۴- اینکه: حکم اصل باید مستند به دلیلی باشد که آن دلیل شامل حکم فرع نگردد، چه اگر دلیل حکم اصل شامل حکم فرع هم باشد مقصود حاصل و احتیاجی به وجود قیاس نخواهد بود.

۵- اینکه: حکم اصل اگر مورد موافقت تمام امت نباشد اقلاً در بین دو نفری که طرف بحث و گفتگو هستند مورد اتفاق باشد. زیرا هرگاه یکی از طرفین در مورد حکم اصل موافق نباشد، دامنه ی بحث و مذاکره آنها طوری بسط و توسعه خواهد یافت که اصل مقصود یعنی اثبات حکم جهت فرع از بین رفته به مطالب دیگری خواهند پرداخت.

رکن سوم:

سومین رکن از ارکان قیاس مقیس یا فرع است و آن هم عبارت از چیزی است که به مناسبتی تشبیه به مقیس علیه یا اصل شده و نظر به همان مناسبت، حکمی که درباره اصل صادر شده به فرع نیز سرایت کند. و این رکن هم شرایطی دارد از این قرار:

یکی اینکه باید علت حکم اصل به تمامی در فرع وجود داشته باشد تا بتواند وسیله

سرایت حکم از اصل به فرع گردد. وجود تمام علت حکم اصل در فرع گاهی بدون اضافه و زیادتی می باشد. مانند این که در قیاس عرق بر شراب که سابقاً مثلاً زدیماً علت حرامی شراب خاصیت مست کردن است، و این خاصیت عیناً بدون اضافه و زیادتی در عرق نیز موجود است. و گاهی هم علت حکم اصل با اضافه و زیادتی در فرع یافت می شود مثل اینکه در قیاس کتک زدن والدین بر تأیید و ابراز دلتنگی از آنها علت حرامی تأیید که اصل است همان اذیت و آزار والدین می باشد، و این اذیت و آزار در عمل کتک زدن آنها که فرع است به مقدار بیشتری وجود دارد.

قیاس از نظر علت حکم دو صورت دارد: قطعی و ظنی به این معنی هرگاه یقین و اطمینان حاصل شود که باعث حکم اصل همان علتی است که در آن وجود دارد. و این علت نیز محققاً در فرع موجود است، آن را قیاس قطعی گویند.

و هرگاه ظن و گمان برود که باعث حکم اصل همان علتی است که در آن یافت می شود. و این علت بطور قطع در فرع نیز موجود یا بر عکس یقین و قطع حاصل گردد که باعث حکم اصل همان علتی است که در آن وجود دارد. و گمان برود این علت در فرع نیز یافت می شود، در هر دو صورت آن را قیاس ظنی می نامند و این نوع قیاس ضعیف تر از نوع اولی می باشد چه در نوع اولی تمام پایه های کار روی قطع و یقین و در دو صورتی که نوع اخیر را تشکیل می دهند بعضی از پایه های امر روی ظن و گمان است.

شرط دیگر آن است بر خلاف حکمی که از طریق قیاس ثابت می شود دلیل قطعی یا خبر واحدی وجود نداشته باشد. چه در صورت وجود دلیل قطعی مخالف قیاس، اثبات حکم از طریق قیاس صورتی ندارد. و همچنین در صورت وجود خبر واحد مخالف قیاس چون خبر واحد مقدم و قویتر شناخته شد است، قیاس معارض آن نخواهد بود.

دیگر آنکه همانطور که از عبارت سرایت حکم اصل به فرع استنباط می شود باید حکم فرع با حکم اصل از یک جنس باشد تا سرایت انجام پذیر گردد.

رکن چهارم:

چهارمین رکن از ارکان قیاس علت است آن هم عبارت از وصف مشترکی است که جامع بین اصل و فرع باشد. مانند خاصیت مست کردن که وصف مشترک و جامع بین شراب و عرق است.

در مورد علت میان علمای فن اختلافاتی شده که در اینجا تذکر دو فقره از آن خالی از فائده نیست. اول این که بعضی گفته‌اند علت فقط معرّف و علامت حکم است، و خود تأثیری در ایجاد حکم ندارد، مثلاً خاصیت مست کردن علامت حکم حرمتی است که شارع مقدس در مورد مسکر قائل شده است. بعضی دیگر گفته‌اند علت خود مؤثر در ایجاد حکم است و این نظریه‌ی معتزلیها می‌باشد که می‌گویند چون حسن و قبح اشیا ذاتی است و حکم هم تابع حسن و قبح است پس علت خود ایجاد حکم می‌کند به این معنی اگر امری مفید به حال جامعه باشد خوب و ایجاد حکم وجوب می‌کند، و اگر مضر باشد بد و ایجاد حکم حرمت می‌نماید، بعضی از فقها نیز گفته‌اند علت امری است که باعث اطاعت و امتثال شخص مکلف نسبت به حکم شارع می‌شود ولی مذهب مختار همان طریقه‌ی اولی است.

اختلاف دوم آنکه بنابر معرّف بودن علت، حنفی‌ها می‌گویند: ثبوت حکم اصل به واسطه نصّی است که وارد شده به دلیل اینکه آنچه افاده‌ی حکم می‌کند و معنای آن را می‌رساند همان نصّ است. و شافعی‌ها بر آنند: که ثبوت حکم اصل به وسیله‌ی علت می‌باشد زیرا نصّ معنای حکم مطلق را می‌رساند نه معنای آن با قید اینکه محلّ آن اصل است. به علاوه آنچه منبع و سرچشمه سرایت حکم به فرع است همان علت می‌باشد که نصّ متوجه بدان است و این نظریه با قول به قیاس مناسب‌تر می‌نماید.

برای علت نیز شرایطی چند قائل شده‌اند از این قرار:

۱- اینکه: علت باید شامل بر حکمت و مصلحتی باشد که بتواند دلیل ارتباط حکم به علت گردد، و در عین حال مکلف را وادار به امتثال و اطاعت از حکم کند. مثلاً قتل عمد عدوانی علت وجوب قصاص است، و حکمت و مصلحتی که در آن موجود است حفظ نفوس و تأمین حیات و زندگی افراد مردم می‌باشد. چه اجرای قصاص درباره‌ی مرتکب قتل مزبور مستلزم آن است که دیگران از اقدام به این عمل خودداری کرده امنیت اجتماعی تأمین شود. در مثال فوق این حکمت و مصلحت، هم دلیل و سبب ارتباط وجوب قصاص به قتل عمد عدوانی است، و هم کسانی را که عهده‌دار و مسئول امنیت

عمومی هستند و ادار به اطاعت از اجرای حکم قصاص می نماید. و بدیهی است چون قتل عمد عدوانی تنها به وسیله آلات و ادوات برنده‌ی مانند دشنه و خنجر صورت نمی گیرد، و بلکه به وسائل دیگری از قبیل آلات و ادوات سنگین و کشنده نیز انجام پذیر است، لذا این قسم قتلها هم واجد علت مشتمل بر حکمت مذکوره بوده مستوجب قصاص خواهند بود.

۲- اینکه: ثبوت علت نباید بعد از ثبوت حکم اصل باشد چه همانطور که سابقاً گفته شد علت، یا خود مؤثر در حکم، و یا اینکه فقط علامت حکم می باشد در هر دو صورت تأخر آن از حکم معقول و جایز نیست.

۳- اینکه: علت حکم نباید طوری باشد که بالمآل مستلزم تزلزل و بطلان خود حکم گردد، مثل اینکه حنفی ها در زکات گوسفند. علت دادن عین گوسفند را رفع احتیاج بی نوایان قرار داده اند، و چون این منظور از طریق دادن بهای گوسفند هم تأمین می شود، پس علت مذکور مآلاً مستلزم عدم وجوب دادن عین گوسفند خواهد بود.

۴- اینکه: علت حکم مخالف نص و اجماع باشد، زیرا نص و اجماع در مقام حجیت مقدم و قویتر هستند، و قیاس قادر به معارضه با آنها نیست. قیاس مخالف نص مانند اینکه حنفی ها بضع زن را قیاس بر سایر اموال و دارایی او کرده و می گویند همانطور زن در فروش اموال خود مختار است، در اختیار شوهر نیز مختار، و می تواند بدون اجازه ی ولی به نکاح دیگری در آید. این قیاس چون با نص. حدیث (أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ) مخالفت دارد، در نزد شافعی ها صحیح نیست. قیاس مخالف با اجماع مثل اینکه نماز شخص مسافر بر روزه او قیاس گفته شود همانطور خوردن روزه ی دهمضان برای کسانی که در مسافرت هستند مجاز است، ترک نماز آنها هم جایز است. این قیاس نیز چون بر خلاف اجماع است در وجوب نماز در مسافرت است نافذ نمی باشد.

۵- اینکه: علت در حکم بثبوتی نباید امر عدمی باشد زیرا علت اگر به معنی مؤثر در حکم گرفته شود بدیهی است عدم تأثیر در وجود ندارد. و اگر به معنی معرف و علامت باشد امر عدمی که خود در پرده خفا است نمی تواند معرف و نماینده ی امر وجودی

گردد. لکن امر ثبوتی برای حکم ثبوتی، امر عدمی برای حکم عدمی، و همچنین امر ثبوتی برای حکم عدمی، می تواند علت واقع شود. زیرا محظوراتی که فوقا اشاره شد در هیچ یک از آنها وجود ندارد. مثال علت بودن امر ثبوتی جهت حکم ثبوتی، مانند خاصیت مست کردن برای حرام بودن شراب. و مثال علت بودن امر عدمی در حکم عدمی، مانند نداشتن عقل برای جایز نبودن تصرف در اموال. مثال علت بودن امر ثبوتی در حکم عدمی، مانند اسراف و ول خرجی در جایز نبودن تصرف اموال.

بنا به مذهب مختار ممکن است یک حکم واحدی دارای چند علت شرعی باشد، و بر عکس چند حکم شرعی یک علت واحدی داشته باشند. مثال اول مثل اینکه خواب رفتن، و قضای حاجت کردن، و همچنین لمس کردن پوست بدن زن و مرد با هم، علت حکم حَدَث هستند. مثال دوم مانند عمل دزدی، که هم علت وجوب دست بردن مرتکب آن است و هم علت وجوب گرفتن تاوان و غرامت مال مسروقه ایست که از بین رفته باشد.

مسالک علت

علت چون وسیله ی سرایت کردن حکم از اصل به فرع است و به عبارت دیگر باعث و سبب آن می شود چیزی که حکم صریح دربارہ ی آن صادر نشده مشمول حکمی قرار گیرد که در مورد چیز دیگری صادر گردیده است، در علم اصول دارای اهمیت فراوانی است و علمای فن برای اثبات علیت آن طریقه هایی قایل شده اند که آنها را مسالک علت نامیده اند. مسالک مزبور ده فقره است که به شرح هر یک مبادرت می شود:

مسلك اول: اجماع امت می باشد، به این معنی که علت واقع شدن چیزی برای حکم از طریق اجماع ثابت و محرز گردد. مثل اینکه اجماع امت بر این است در حدیث: (لَا يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَ هُوَ غَضْبَانٌ) یعنی هیچ کس نباید در حال غضب میان دو نفر قضاوت کند. علت این حکم مشوش بودن فکر در حال غضب است. پس هر حالت دیگری از قبیل شدت گرسنگی و امثال آن که اسباب تشویق فکر گردد، قیاس بر حال

غضب شده و در آن حالات نیز نباید قضاوت نمود. یا مثل اجماع امت بر اینکه علت مقدم بودن برادر تنی و ابوینی در باب ارث بر برادر پدری شدت علاقه‌ی آنها به واسطه ارتباط از طرف والدین است پس ولایت نکاح نیز قیاس بر ارث شده در این مورد هم برادر ابوینی مقدم بر برادر پدری است.

مسلك دوم: نصّ است و آن هم بر دو نوع می‌باشد:

۱ - نصّ صریح؛

۲ - نصّ ظاهر.

نص صریح آن است که غیر از علت بودن احتمال دیگری درباره‌ی آن نرود. کلمات آن عبارت است: از (مِنْ أَجْلِ، کی تعلیلیّه، وَادْنٌ) مثال اول منند آیه‌ی: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾^۱ مثال دوم آیه‌ی: ﴿كَی لَا یَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^۲ مثال سوم آیه‌ی: ﴿وَإِذْ لَا ذِقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ﴾^۳.

نصّ ظاهر آن است که غیر از علت بودن احتمال دیگری از آن برود کلمات آن هم از این قرار است:

۱ - حرف لام: مانند آیه‌ی: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾^۴.

۲ حرف با: مانند آیه: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾^۵.

۳ - حرف فا: در کلام شارع خواه در مقام حکم آن را ذکر کند، یا در مقام وصف و

(۱) سوره مائده آیه: ۳۵ یعنی: به سبب قتل قابیل هابیل را حکم کردیم بر بنی اسرائیل هر کس دیگری را بدون اینکه قتلی مرتکب و یا فساد در زمین کرده باشد بکشد مثل این است که تمام مردم را کشته باشد.
(۲) سوره حشر آیه: ۸ در این آیه خداوند تبارک و تعالی پس از امر به تقسیم فیء در ۵ قسمت و تخصیص هر قسمتی به مصرفی می‌فرماید برای اینکه اموال فیء در میان توانگران شما دست به دست نکند و آنها بیشتر از بینوایان ببرند.

(۳) سوره اسرائیل آیه‌ی: ۷۶ در این آیه هم خدا پس از اظهار اینکه اگر ما شما را ثابت نمی‌گذاشتیم نزدیک بود به طرف اغوا کنندگان تمایل کنی، می‌فرماید و اگر تمایل می‌کردی هر آینه شما را می‌چشانیدیم دو مقابل عذاب دنیا و دو مقابل عذاب قیامت.

(۴) سوره ابراهیم آیه: ۱ یعنی: قرآن کتابی است که نازل کردیم بر شما تا سبب دعوت به مضمون آن مردم را از تاریکی کفر خارج و به روشنی ایمان برسانی. (۵) سوره آل عمران آیه: ۱۵۹.

حالت. مثال اول آیه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^۱ و مثال دوم حدیث پیغمبر که در مورد شخصی که در حال احرام از سواری شتر به زمین افتاده و تلف شده است فرموده: (لَا تَمْسُوهُ طَبِيبًا وَلَا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ فَإِنَّهُ يُعْتَبَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَيًّا)^۲.

۴- اِنْ: مکسوره و مشدده مانند آیه: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ﴾^۳.

۵- اِذْ: مانند عبارت: (ضَرِبْتُ الْغَلَامَ إِذَا سَاءَ).

و هکذا سایر کلماتی که در مبحث حروف برای افاده‌ی معنی تعلیل، ذکر شد از قبیل بید، حتی، علی، فی، من، و امثال آنها. و علت این که حروف مذکور نص صریح شناخته نمی‌شوند همان است گفته شد غیر از علیت احتمال معانی دیگری دارند، مثلاً «لام» برای معنی عاقبت، «باء» برای، تعدیه، «فا» برای عطف تنها، «اِنْ» برای تاکید تنها نیز آمده است. ولی کلمات (وین اجل، کی تعلیلیه، وَاِذَنْ)، چون جز علیت احتمال معنی دیگری ندارند آنها را نص صریح می‌گویند. ترتیبی که برای ذکر کلمات نص صریح و نص ظاهر اختیار شده بر طبق درجه‌ی اهمیت و شدت و ضعف نصبت آنها است. به این معنی هر کدام مقدم‌ترند نسبت به کلمه‌ی ما بعد قویتر می‌باشد.

مسلك سوم: ایماء است. ایما در لغت به معنی اشاره‌ی ابرو، یا دست و امثال آن است در اصطلاح اهل فن، عبارت است: از برابر بودن حکم شارع با ذکر وصف و حالتی که اگر وصف و حالت مزبور علت و سبب آن حکم نباشد کلام شارع به صورت حرف خارج از موضوعی در خواهد آمد که شایسته مقام و موقعیت تشریعی او نیست. مثل آنکه یک نفر اعرابی به حضرت رسول، ﷺ، گفت: (وَأَقَعْتُ اهْلِي فِي نَهَارِ رَمَضَانَ) و حضرت رسول، ﷺ، در جواب این عبارت فرمودند: (أَعْتَقَ رَقَبَةً) در اینجا مقارن بودن حکم آزاد کردن عبد، با ذکر مطلبی که اعرابی بیان کرده است، می‌رساند که آن مطلب علت این حکم است و اگر رابطه‌ی علت و معلولی میان این دو عبارت موجود نباشد

(۱) سوره مائده آیه‌ی: ۴۱ یعنی: مرد دزد و زن دزد به سبب دزدی که کرده‌اند پیرید دست راست آنها را.

(۲) یعنی: او را عطر نپاشید و سرش را هم نپوشانید برای اینکه او در قیامت لبیک گویند برمی‌خیزد.

(۳) سوره نوح آیه: ۲۷ یعنی: نوح گفت ورودگارا مگذار بر روی زمین دیاری از کافران را به جهت اینکه اگر آنها را بگذارای بندگان تو را گمراه خواهند کرد.

کلام شارع حرف خارج از موضوع خواهد بود. و بنابراین کلام شارع در حکم این است که گفته باشد در صورتی که همچو عملی کرده‌اید پس یک نفر برده آزاد کن. مراد از وصف و حالت در تعریف فوق لفظی است که لفظ دیگر را مقید سازد در این صورت کلمه وصف و حالت شامل شرط غایه، استدراک و استثناء نیز خواهد بود. چه شرط قید مشروط، و غایه قید ذی الغایه، و استدراک قید مستدرک، و استثناء قید مستثنی منه می‌باشد.

این اقتران و برابری حکم با ذکر صفت و حالت ممکن است بین عبارت دو نفر که طرف گفتگو هستند واقع گردد، مانند آنچه از مذاکره‌ی اعرابی و حضرت رسول بیان شد. و ممکن است در عبارت یک نفر که خود شارع باشد انجام گیرد و آن هم به دو طریق صورت‌پذیر است. یکی اینکه شارع مقارن با بیان حکمی ذکر صفتی بنماید که تصریح بدان جز اشاره به علت حکم فائده‌ی دیگری نداشته باشد. مانند حدیث: (لَا يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَ هُوَ غَضْبَانٌ). در اینجا مقید کردن نهی از قضاوت به جمله «و هو غضبان» می‌رساند علت نهی، همان حالت غضب است، و ذکر آن جز بیان این نکته فائده‌ی ندارد.

دیگر آنکه شارع به وسیله‌ی ذکر وصفی، در میان دو حکم تفرقه و امتیاز قائل شود. این تفرقه و امتیاز، یا به واسطه بیان صفتی در حکم صورت می‌گیرد؛ یا به واسطه ذکر شرط، یا استدراک یا استثناء در آن. مثال تفرقه و امتیاز به واسطه ذکر صفت، مانند حدیث: (الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ) است. در اینجا شارع به واسطه ذکر صفت قتل، بین حکم وارثی که مرتکب قتل مورث شده باشد، و بین حکم وارثی که مرتکب نشده باشد، امتیاز قائل شده و ذکر این صفت برای بیان علت حکم محرومیت از ارث است.

مثال تفرقه و امتیاز در بین دو حکم به وسیله‌ی شرط، مانند حدیث: (الَّذُهُبُ بِالذَّهَبِ، وَ الْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَ الْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَ الشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَ التَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَ الْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلِ سَوَاءٍ بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ وَ الْفَضْلُ رَبًّا فَإِذَا اخْتَلَفَ هَذِهِ الْأَجْنَاسُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ) در اینجا معامله دو جنس متحد بطور تفاضل، حرام و ممنوع شده، ولی اگر همچو معامله در بین دو جنس مختلف باشد مجاز گردیده، تفرقه و امتیاز بین این دو حکم به واسطه شرط اختلاف اجناس است.

مثال تفرقه و امتیاز در بین دو حکم به وسیله‌ی استثناء مانند آیه‌ی: ﴿فَنَصِفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾^۱ در این آیه برای مهر زنی که قبل از نزدیکی با شوهر مطلقه شده باشد دو حکم هست یکی ادای نصف مهریه، و دیگری سقوط آن، که تفرقه و امتیاز در بین این دو حکم به وسیله استثناء صورت گرفته و چنانکه عفو زن علت سقوط نصف مزبور نبوده ذکر این استثناء موردی نداشت تفسیر این آیه به تفصیل در مبحث اجمال ذکر شده به مبحث مزبور مراجعه شود.

مثال تفرقه و امتیاز در بین دو حکم به وسیله‌ی استدراک مانند آیه: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾^۲ در این آیه نیز دو حکم مؤاخذه و عدم مؤاخذه به قسم هست که تفرقه و امتیاز در بین آنها به وسیله استدراک صورت گرفته، و این تفرقه و امتیاز می‌رساند که علت مؤاخذه همان قسم و سوگندی است که از روی قصد و اراده باشد.

یکی دیگر از طریق اقتران، ترتب حکم بر وصف است مانند عبارت (أَكْرَمَ الْعُلَمَاءِ) در اینجا ترتب حکم اکرام بر علما می‌رساند علت احترام همان علم آنها است.

چون بنا و پایه‌ی ایماء بر اقتران وصف و حکم است و هر کدام از این دو یا ملفوظ است، یا مستنبط، ناچار در این مورد چهار حالت متصور است:

حالت اول: اقتران وصف ملفوظ با حکم ملفوظ، مثالهایی که فوقا ذکر شد تمام از این قسمت است و این قسمت به اتفاق علمای فن «ایماء» شناخته می‌شود.

حالت دوم: اقتران وصف مستنبط با حکم مستنبط. این قسمت قطعاً «ایماء» شناخته نشده است.

حالت سوم: اقتران وصف مستنبط با حکم ملفوظ.

حالت چهارم: اقتران وصف ملفوظ با حکم مستنبط. در این دو حالت میان علما اختلاف شده بعضی گفته‌اند: چون مستنبط به منزله ملفوظ است، هر دو «ایماء» می‌باشد. بعضی هم گفته‌اند: هیچ کدام ایماء نیستند. بعضی دیگر به تفرقه قائل شده و گفته‌اند: حالت چهارم ایماء می‌باشد. ولی حالت سوم ایماء شناخته نمی‌شود و در این

(۱) سوره بقره آیه: ۲۳۶.

(۲) سوره مائده آیه: ۹۳ یعنی: خداوند شما را به قسم‌هایی که بدون قصد می‌خورید مواخذه و باز خواست نمی‌کند ولی مواخذه می‌کند به سوگندهایی که از روی قصد خورده‌اید.

مورد دلائل و مثالهایی ذکر کرده‌اند که چون اینجا گنجایش ذکر آنها را ندارد باید به کتابهای مفصل مراجعه شود.

مسلك چهارم: سَبَر و تقسیم است. این دو کلمه روی هم نام یکی از مسالك و طریقه‌هایی است که به وسیله آن علت حکم تشخیص داده می‌شود. برای مزید توضیح بهتر است به ذکر معنی لغوی و اصطلاحی آن بپردازیم، سَبَر به فتح سین و سکون با در لغت به معنی امتحان و کسب اطلاع از مقدار عمق جراحت یا عمق چاه است. تقسیم هم به معنی بیان و اظهار چیزی به طریق مختلف می‌باشد. مجموع این دو کلمه در اصطلاح علمای فن عبارت از آن است آنچه از اوصاف و حالات اصل یا مقیّس علیه به نظر برسد یکی یکی مورد دقّت و رسیدگی قرار گرفته؛ هر کدام که برای علت بودن حکم صلاحیت ندارد، از نظر محو و باطل شده، تا آن وصفی باقی بماند که صلاحیت علت شدن حکم را داشته باشد. مثلاً در مورد شراب اگر از طریق سَبَر و تقسیم در صدد تحقیق و جستجوی علت حرام شدن آن برآییم، کلیّه اوصاف متصوره آن را در نظر گرفته، گوئیم: علت حرام شدن شراب یا از این راه است که از انگور گرفته شده، یا اینکه از لحاظ مایع بودن آن است، یا به واسطه رنگ مخصوص، یا طعم مخصوص یا بوی مخصوص، یا به مناسبت خاصیت مست کردن می‌باشد که منجر به زوال عقل می‌گردد. پس از غور و رسیدگی در هر یک از اوصاف مزبور به این نتیجه می‌رسیم که علت حرامی آن خاصیت اتخاذ از انگور نیست. زیرا شیره نیز از انگور گرفته شده و زوال عقل نمی‌کند. و همچنین خاصیت مایع بودن نیز نیست چه شیر و آب نیز هر کدام مایع هستند و در زوال عقل اثری ندارند. خاصیت رنگ مخصوص هم نیست، برای اینکه چایی نیز دارای این رنگ است. و هکذا خاصیت طعم آن غالباً در گلابی فاسد شده دیده می‌شود. خاصیت بوی مخصوص آن نیز در پوست انگور خشکیده و آفتاب زده یافت می‌شود. و هیچکدام از این اوصاف موجب مستی و زوال مؤقت عقل نمی‌گردد. بنابراین علت حرمت همان خاصیت مست کردن است که انسان را از خود بیخود نموده، باعث خروج او از حال طبیعی می‌شود. و هر چیز دیگری هم دارای این خاصیت باشد مشمول حکم حرمت است. علمای اصول، عمل در نظر گرفتن اوصاف انحصاری مقیّس علیه را برای اختصار کلام «حصر». و عمل باطل کردن یکی یکی از آنها را تا به وصف صالح برای علت برسد «ابطال» می‌نامند.

بعضی از علما طریقه و مسلک سبر و تقسیم را در مقام استدلال ضعیف دانسته و می‌گویند: در مرحله اول نمی‌توان مطمئن شد که تمام اوصاف مقیّس علیه منحصر به همانهایی است که در نظر گرفته شده و تحت رسیدگی درآمده است. شاید وصف و حالت دیگری نیز داشته که از نظرافتاده و علت حکم هم در آن باشد. در مرحله‌ی دوم بر فرض اینکه اوصاف مقیّس علیه به همان اوصافی باشد که به نظر رسیده ممکن است همین وصف باقی مانده اختصاصا در مقیّس علیه علت حکم واقع گردد، ولی در مقیّس خصوصیتی در کار باشد که مانع از علت شدن آن قرار گیرد. جوابی که به این اشکال داده شده این است: مسلک سبر و تقسیم یا از طریق مناظره میان دو نفر به عمل می‌آید به این ترتیب یکی از آنها به این مسلک استدلال می‌کند، و دیگری اعتراض می‌نماید، و یا اینکه یک نفر متفکر برای خودش و پیش خود استدلال می‌کند. در صورت اول که به طریق مناظره باشد آن کسی که در مقام استدلال است اگر بگوید من هر چه تفحص کردم غیر از این اوصاف دیگری نیافتم این قول و گفته او کافی شمرده می‌شود، زیرا همچو شخصی لابد دارای عدالت و اهلّیت در اظهار عقیده می‌باشد. و در صورت دوم که هیک نفر برای خودش تفکر و استدلال کند، چون هیچ کس با نفس خود محاجّه و مکابره ندارد البته به ظن خودش عمل خواهد کرد. و اما اینکه یک وصف اختصاصا در مقیّس علیه علت حکم واقع، و بنا به جهات در مقیّس علت نشود این قبیل موارد نادر و مانند شهادت یک نفری شخص خزیمه که سابقا شرح داده شد از سنن و آداب قیاس خارج است.

این حصر و ابطال، هرگاه هر دو از روی قطع و یقین صورت بگیرد به این معنی یقین حاصل شود که غیر از اوصاف مزبور وصف دیگری نیست، و همچنین آنچه باطل شده قطعی و مسلم است، همچو مسلک و طریقه‌ی را قطعی می‌نامند. و اگر هر دو ظنی یا یکی از آنها از روی قطع، دیگری از روی ظن و گمان باشد، آن را «ظنی» می‌گویند. این مسلک برای کسانی که پیش خود تفکر و استدلال می‌کنند، و همچنین برای کسانی که با دیگری بحث و مناظره می‌کنند فقط جهت خود آنها حجّت می‌باشد. بعضی گفته‌اند این قسمت مطلقا حجّت شناخته نمی‌شود، زیرا پایه آن روی ظن قرار گرفته، و ممکن است آن وصف مشترکی هم که باقی مانده و علت شناخته شده است قابل بطلان باشد. ولی مذهب مختار همان نظریه‌ی اولی است که ذکر شد.

مسلك پنجم: مناسبت است.^۱ مناسبت در لغت به معنی موافقت و ملايمت چيزی با چيز ديگری است، در اصطلاح عبارت از آن است که یک وصف و حالت مخصوصی با حکم شارع موافق و سازگار در آيد. مثلاً خاصيت مست کردن شراب که اسباب زوال عقل است موافق با حکم حرمتی است که شارع درباره‌ی آن قائل گردیده. و چون وصف مزبور از خود حکم استنباط می‌شود طريقه استنباط آن را «تخريج المناط»^۲ می‌گویند. بنابراین لفظ تخريج المناط يعنی به دست آوردن علتی که حکم مربوط و منوط بدان است و آن در مواردی است که فقط حکم و محل حکم ذکر شده، ولی از مناط و علت حکم تصریحی نشده باشد مانند حديث: (كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ). در اینجا حکم حرمت با محل آن که مسکر باشد ذکر شده لکن از علت تصریحی نشده، بلکه از روی تفکر و دقت در حکم استنباط می‌گردد آن چيزی که موجب و سبب حرام شدن مسکر شده همان خاصيت مستی آوردن است، و چون این خاصيت موجب زوال عقل می‌باشد، از نظر حفظ عقل باید از آن اجتناب و دوری کرد.

بنابر آنچه ذکر شد حکم شارع مترتب بر وصف و حالتی است که مناسبت با حکم داشته باشد، و از ترتب حکم بر وصف مزور عقل آن حکمتی را که منظور شارع در تشريع حکم بوده است، درک می‌نماید. حکمت مذکور همانطور که سابقاً نیز گفته شده یا دفع مفاسدی است که مغل به نظام اجتماع است، چنانکه از ترتب حکم حرمت بر

(۱) این مسلك را اخاله نیز می‌گویند مأخوذ از اخال به معنی تفرس و ظن زیرا به وسیله آن ظن قوی می‌رود که علت حکم همان وصف مناسب می‌باشد.

(۲) مناط يعنی چيزی که حکم بر آن متوقف و منوط شده و آن هم عبارت از علت می‌باشد بعضی از علمای اصول اجتهاد در علت را به سه طريق قائل شده‌اند:

الف) تحقيق المناط؛

ب) تنقيح المناط؛

ج) تخريج المناط.

طريقه سوم به قراری است که در این مسلك ذکر شده طريقه اول و دوم در مسلك نهم بيان خواهد شد. بنابر آنچه امام غزالی در کتاب مستصفی شرح داده است: در جواز و امکان تحقيق المناط و تنقيح المناط اختلافی به نظر نرسیده ولی تخريج المناط مورد مخالفت پیروان داود ظاهری و پیروان طريقه‌ی جعفری واقع گردیده است. طرفداران «تخريج المناط» هم بطور تحکم و بدون دليل قائل به علت مستنبطه نشده بلکه می‌گویند علت مزبور، یا از طريق ایماء و اشاره‌ی نص به دست می‌آید، یا از طريق سبر و تقسیم و سائر مسالک علت، در صورت اول علت آن از روی الحاق به متصوص، و در صورتهای دیگر از روی استدلال ثابت می‌گردد.

حالت مستی مفاسد ناشیه از این حالت، از قبیل دست اندازی به عرض و ناموس دیگران، و قتل نفس، و امثال آن، دفع می‌گردد. و یا جلب مصلحتی است که مفید به حال جامعه باشد مثل اینکه از ترتب وجوب قصاص بر قتل عمد عدوانی حیات و زندگی افراد مردم تأمین می‌شود.

درک و پی بردن عقل به حکمتی که منظور نظر شارع بوده، چهار حالت دارد:

حالت اول: درک حکمت از روی قطع و یقین در تمام موارد. مانند اینکه منظور شارع از حکم بیع حصول مالکیت است، و در اجرای این حکم عقل پی می‌برد که به طور قطع مالکیت در همه‌ی موارد علمی می‌شود؛

حالت دوم: درک حکمت از روی ظن و گمان است. به این معنی گمان عقل این باشد که در همه‌ی موارد عملی است لکن در حقیقت مواردی یافت می‌شود که حکمت مزبور در آن عملی نشده باشد. مانند اینکه منظور شارع از حکم قصاص خودداری دیگران از ارتکاب قتل است، و در اجرای این حکم ظن عقل هم این است که اکثر مردم از اجرای قصاص عبرت گرفته، پیرامون قتل نفس نمی‌گردند. ولی در حقیقت ممکن است عده قلیلی عبرت نگرفته مرتکب آن بشوند؛

حالت سوم: درک و پی بردن به حکمتی که منظور نظر شارع بوده از روی احتمال و تردید باشد. به این معنی عقلی شدن منظور شارع را محتمل الطرفین و طوری درک کند که متساویا در پاره‌ی موارد عملی و در پاره‌ی موارد عملی نگردد. مثل اینکه منظور شارع از حکم حد زدن اشخاص شراب خوار ممنوع داشتن مردم از نوشیدن شراب است، و در اجرای این حکم امساک مردم از ارتکاب این عمل به نظر عقل احتملی و ممکن است بطور تساوی یک عده تنبّه حاصل کرده، گرد آن نگردند، و یک عده‌ی دیگر تنبّه حاصل ننموده به شرب آن اقدام کنند؛

حالت چهارم: درک حکمت به طریق توهم و جنبه‌ی مرجوحی می‌باشد. مثل اینکه منظور شارع از حکم نکاح حصول توالد و تناسل است، و در پاره‌ی موارد به نظر عقل عملی شدن این منظور مرجوح است. مانند نکاح کردن زن نازاکه آبستن شدن او در نظر عقل مرجوح و بعید است.

اقسام حکمت

حکمت و مصلحتی که شارع مقدس در تشریع احکام مورد توجه قرار داده بر سه قسم است:

۱ - حکمت ضروری؛

۲ - حکمت احتیاجی؛

۳ - حکمت تحسینی.

حکمت ضروری عبارت از مطالب پنجگانه‌ی است که رعایت آنها از نظر مصالح عمومی در هر ملت و مذهبی لازم و ضرور شناخته شده از این قرار:

کلیات خمس

(الف) حفظ دین؛

(ب) حفظ نفس؛

(ج) حفظ عقل؛

(د) حفظ نسب؛

(ه) حفظ مال و دارایی.

و آنها را کلیات خمس نامیده‌اند.

در شریعت اسلام به منظور هر یک از حکمت‌های مذکور احکامی صادر شده است. مثلاً به منظور حفظ دین حکم قتال با کفار. به منظور حفظ نفس حکم قصاص. به منظور حفظ عقل حکم حدّ شراب خوراکی و به منظور حفظ نسب حکم حدّ زنا.^۱ و به منظور

(۱) یکی دیگر از وسائل بر انداختن بردگی همان تسری کنیزکان یعنی ام ولد شدن آنان است چنانکه اگر کسی با کنیز خریداری مضاجعت و در نتیجه صاحب اولاد شد آن کنیزک ام ولد قابل بیع و سایر تصرفات مالکانه نیست چه خود مولود و چه مادر او بعد از مرگ سید آزاد خواهند بود از اینجا معلوم می‌شود علت و فلسفه اینکه مجامعت با کنیزکان خریداری بدون عقد و قرارداد و بلکه بدون رضایت قلبی خود کنیزک به منظور استقرار آزادی و انحال رقیبت او می‌باشد.

و فی الحدیث من اعتق شرکاته فی عبد فکان له مال یبلغ ثمن العبد قوم علیه قيمة العدل فاعطى شرکاته حصصهم و عتق علیه العبد و الا فقد عتق منه ما عتق.

حفظ دارایی و اموال حکم حدّ سرقت صادر گردیده. که اجرای هر کدام از احکام فوق مستلزم تأمین حکمت ضروری مخصوص به خود شده رفاه و آسایش عموم افراد را تضمین می نماید.^۱

و نیز برای هر یک از این ضروریات متمّم هائی قائل شده اند. مثلاً حدّ زدن کسی که مقدار قلیلی شراب نوشیده باشد متمّم حفظ عقل و برای این است که نوشیدن مقدار قلیل منجر به نوشیدن مقادیر بیشتر و بالاخره منتهی به زوال عقل می گردد.^۲

حکمت احتیاجی عبارت از مطالبی است که در امر معیشت طرف احتیاج واقع ولی به حدّ ضرورت و لزوم مطالب پنجگانه‌ی مذکوره در فوق نرسیده باشد. مانند حکمت و مصلحت تملک عین، یا تملک منفعت، که به منظور حکمت اولی حکم بیع، و به منظور دومی حکم اجاره صادر صادر شده. برای این قسمت هم متمّماتی قائل شده اند مثل اینکه در مورد بیع به منظور تأمل در معامله و تحقیق در خصوص ارزش یا عدم ارزش مبیع، حکم خیار صادر گردیده و این خود مکمل و متمّم تملک مال خریداری شده می باشد.

حکمت تحسینی آن است که مورد ضرورت و احتیاج نبوده ولی امری نیک و مستحسن شمرده شود. مثل اینکه در زمانهای سابق اصول بردگی امری معمول و متداول بوده، شریعت اسلام از لحاظ علاقه‌ی مفرطی که به استقرار آزادی نشان داده است،^۳



امام نووی در شرح خود بر مسلم می نویسد به موجب این حدیث هر کس سهم خود را از عبد مشترکی آزاد کرد اگر موسر بود تا از مال او به قیمت عبد به قیمت عادلّه تقویم و وجه آن را باید به صاحبان سایر سهام عبد داد و او را آزاد کرد خواه عبد مسلمان باشد یا کافر خواه آن شرکاء کافر باشند یا مسلمان خواه مورد عتق عبد باشد یا جاریه. و در این حکم نه برای شرکاء و نه برای عبد و نه برای معتق خیار و اختیاری نیست هر چند همه‌ی آنها به این عمل ناراضی باشند زیرا رعایت آزادی که از حقوق خدادادی بشر است به رضایت آنها مقدم است.

(۱) بعضی از علما حفظ عرض و آبرو را ملحق به کلیات خمس دانسته که بدان منظور حکم حدّ قذف صادر گردیده و بعضی حدّ قذف را جزء متمّمات حفظ نفس شمرده اند.

(۲) مجوز و دلیل حدّ زدن کسی که مقدار قلیلی شراب خمر کند حدیث نبوی (من شرب بصة من خمر فاجلدوه ثمانین) می باشد که طبرانی از ابن عمرو بن عاص روایت کرده است.

(۳) یکی دیگر از وسائل بر انداختن اصول بردگی و تمایل به استقرار آزادی افراد فتوای مجتهدین صدر اسلام است به اینکه هرگاه یک نفر یکی از بندهای متعدد خود را به اسم صدا کرد و دیگری جواب داد و

جهت بر انداختن این اصول و سائل مختلف و گوناگونی در نظر گرفته از آن جمله کتابت می‌باشد. و کتابت عبارت از آن است کسانی که بنده و برده‌ی در اختیار داشته‌اند به موجب آیه‌ی: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عِلِمْتُمْوَا فِيهِمْ خَيْرًا﴾^۱ با او قرار بگذارند که هر وقت مال معینی را در مدت معینی به ارباب خود عاید دارند از قید بندگی و بردگی آزاد و رها گردند چون آزاد کردن فردی از قید رقیّت یک امر نیک و مستحسنی است حکم صادره در این مورد حکمت تحسینی دارد.^۲

اقسام مناسب

وصف مناسب از لحاظ اعتبار چهار قسم است: مؤثر، ملائم، غریب، مرسل. مؤثر: عبارت از وصفی است که اعتبار و تأثیر عین آن در عین حکم به موجب نصّ یا اجماع ظاهر شده باشد. مانند خاصیت مست کردن شراب که به موجب نصّ شارع در حکم حرمت آن مؤثر واقع شده یا مثل وصف صغر سنّ کودک که به موجب اجماع امت در حکم ولایت و سرپرستی دیگری از او تأثیر کرده است.

ملائم: وصفی است که حکمی بر آن مترتب شده و برای تأثیر عین آن در عین حکم دلیلی در بین نباشد. ولی تأثیر عین وصف در جنس حکم، یا تأثیر جنس وصف در عین



سید گفت آزاد هستید و مقصودم اولی بود، هر دو بنده آزاد خواهند بود. و همچنین اگر کسی کنیز حامله‌ای را به استثنای حملی که در شکم دارد آزاد کرد، فتوای مجتهدین این است که استثنا بلا اثر و هر دو آزاد خواهند شد. مسأله دیگر آنکه هرگاه مردی یک عده عبد داشت و چهار زن تحت نکاح او بود و گفت اگر یک زن طلاق دادم یک عبد آزاد و اگر دو زن طلاق دادم دو عبد و اگر سه زن طلاق دادم سه عبد و اگر چهار زن طلاق دادم چهار عبد آزاد باشد و این شخص چهار زن را با هم یا متعاقب طلاق گفت ده نفر از عبدهای او آزاد خواهند شد یک نفر به طلاق زن اول و دو نفر به طلاق زن دوم و سه نفر به طلاق زن سوم و چهار نفر به طلاق زن چهارم که مجموعاً ده نفر خواهند شد.

(منهاج باب تعلیق طلاق) در شرح تحفه ابن حجر و جواهرات زیاد دیگری که تعداد عبدهای آزاد شده به مبالغ زیادی می‌رسد ذکر شده عنداللزوم مراجعه شود.

(۱) سوره نور آیه: ۳۳.

(۲) یکی دیگر از سائل و موجبات آزادی بردگان در شریعت اسلام وارد کردن لطمه و ضرب و زدن آنهاست چه در حدیث وارد است (من لطم عبداً او ضربه فلیعتقه و فی روایت عن عمر بن خطاب من لطم معلوک او ضربه فکارتّه ان یعتقه).

حکم، یا تأثیر جنس وصف در جنس حکم، به موجب نصّ یا اجماع ظاهر شده باشد. مثلاً در مورد اول اگر گفته شود ولایت نکاح مترتب بر صغر سنّ است، برای تأثیر صغر سن در ولایت نکاح بخصوصه دلیلی موجود نیست، لکن چون امتّ بر تأثیر صغر سن در ولایت اموال و دارایی اجماع کرده‌اند این نکته می‌رساند که صغر سن در جنس ولایت مؤثر است. خواه ولایت مربوط به اموال باشد، یا مربوط به نکاح.

در مورد دوم اگر گفته شود: شدت بارندگی جهت شخص غیر مسافر مجوّز جمع بین دو نماز است، برای تأثیر شدت بارندگی بخصوصه در جواز جمع دو نماز دلیلی در دست نیست، ولی نصّ شارع بر تأثیر سفر در جمع دو نماز می‌رساند که مجوّز این عمل زحمت و رنج مسافرت است، و این زحمت و رنج در شدت بارندگی نیز وجود دارد. در این مورد جنس وصف که عبارت از رنج و زحمت است در عین حکم مؤثر واقع گردیده است.

در مورد سوم اگر گفته شود: قتلی که به وسیله آلات سنگین وزن از روی عمد عدوان صورت گرفته باشد چون قتل عمد عدوانی است موجب قصاص می‌باشد، برای تأثیر قتل به وسیله آلات سنگین وزن بخصوصه در اجرای قصاص دلیلی وجود ندارد. ولی اجماع امتّ بر این که قتل عمد عدوانی به وسیله آلات برنده موجب اجرای قصاص به همین وسیله است می‌رساند که جنس قتل عمد عدوانی (شامل بر قتل به وسیله آلات برنده و قتل به وسیله آلات سنگین وزن) در جنس قصاص (شامل بر انواع و اقسام آن) تأثیر نموده است.

غریب: عبارت از وصفی است فقط حکم بر آن مترتب شده دیگر از هیچ طریقه و وسیله‌ی (نه از طریق عین و جنس، و نه به وسیله نصّ و اجماع) تأثیر آن در حکم ظاهر نشده باشد. مثل این که گفته شود: اگر کسی در مرض موت زن خود را به منظور این که از ارث محروم گردد مطلقه‌ی بائنه نماید، چون اقدام به طلاق از روی سوء نیت و به قصد محروم ساختن زن از میراث بوده از نظر معارضه با این سوء نیت باعث حرمان زن از ارث نمی‌گردد، همانطور که اگر یکی از وارث به منظور رسیدن به ارث مورث خود را بکشد چون از روی سوء نیت بوده از لحاظ تعارض به این قصد، از ارث محروم می‌شود. در

اینجا حکم عدم محرومیت زن بر وصف مطلقه کردن او در حال مرض موت شوهر مترتب شده، و از ترتب این حکم هم مصلحتی که عبارت از اجتناب و دوری از عمل ناروا و حرامی باشد بدست آمده است، لکن برای تأثیر وصف در حکم نص یا اجماعی وجود ندارد.

مرسل: وصفی است که خواه از طریق نص و خواه اجماع و خواه از راه ترتب حکم، نه بر اعتبار و نه بر الغای اعتبار آن در حکم، دلیلی موجود نباشد. اکثر از علما این قسم وصف را به علت نداشتن اعتبار تردید کرده‌اند فقط امام مالک به رعایت حکمت و مصلحتی که جهت حکم در نظر گرفته شود آن را بنام مصالح مرسله قبول نموده و روی همین اصل اذیت و آزار شخص متهم به سرقت را به منظور گرفتن اقرار، جایز دانسته است در این مورد تهمت، وصف. جواز آزار، حکم. و گرفتن اقرار، حکمت آن است. و دائر به اعتبار یا الغای اعتبار وصف در حکم، هیچ گونه دلیلی موجود نیست. مخالفین این نظریه موضوع آزار متهم را به احتمال براءت و بیگناهی او، و این که اذیت نکردن مجرم بهتر آزار بی‌گناه است، مورد اعتراض قرار داده‌اند در قسمت استدلال در این مورد باز بحث خواهد شد.

مسلک ششم تشبیه یا شبهه است: و آن هم عبارت از وصفی است که مناسبت ذاتی با حکم نداشته، لکن به واسطه‌ی این که شارع در بعضی احکام بدان توجه و التفات نموده شباهتی با مناسب پیدا کرده باشد. مانند وصف ائوئت و ذکوره در قضا و شهادت. این دو وصف خود بالذات مناسبتی با احکام مزبور ندارد، لکن چون شارع ضمن آن احکام توجهی بدانها نموده است شبیه به مناسب تلقی شده‌اند.

از آنجا که وصف طردی همانطور که قریباً شرح داده می‌شود دارای مناسبت نیست، علمای اصول وصف شبه را حد وسط میانه‌ی مناسب و وصف طردی می‌دانند،^۱ و به همین جهت ارباب اجتهاد مادام که قیاس العله‌ی مشمول بر مناسب ممکن باشد توجهی

(۱) امام غزالی در کتاب مستصفی در مورد این سه وصف چنین می‌نویسد: در حقیقت اسم شبه، و اسم طرد، هر کدام بر کلیه انواع قیاسها اطلاق می‌شوند. زیرا قیاس فرع بر اصل مبنی بر وجود علت جامعه‌ی ایست که آنها را به هم مربوط می‌سازد. این علت جامعه اگر قوی و شدید است آن را مؤثر و مناسب می‌گویند، و اگر ضعیف است آن را طرد، و اگر حد وسط میان این دو حالت است آن را شبیه می‌نامند.

به قیاس الشَّبه ندارد. و هر وقت قیاس العَلَّه ممکن نشود به قیاس الشَّبه توسل می‌جویند. چنان‌که امام شافعی در چند مورد که از آن جمله مورد وجوب نیت در وضو است بدان استناد نموده و گفته است (طَهَارَتَانِ اِنِّی قَفَّرَ قَانِ) یعنی: وضو و نیت هر دو طهارت هستند کجا می‌توانند از هم تفرقه و امتیاز پیدا کنند تا بتوان گفت در تیمم نیت واجب ولی در وضو واجب نیست^۱ در اینجا وضو را از حیث طهارت به تیمم شبیه دانسته و بر آن قیاس کرده است.

مسلك هفتم دوران: و آن عبارت از آن است حکمی دائر مدار وصفی واقع شود. به این معنی در هر مورد وصف وجود داشته باشد حکم هم موجود، و در هر مورد وصف نباشد حکم هم نباشد. در این صورت حکم را دائر و وصف را مدار می‌گویند. تفاوت دوران با شبه این است که شبه با امکان مسلك بهتری نمی‌توان بدان استناد نمود، ولی دَوْران با امکان مسلك بهتر می‌تواند مورد استناد قرار گیرد. بعضی از علما دلالت دوران را بر علّیت ظنی می‌دانند. بعضی دیگر این طریقه را اساسا مفید علیت نمی‌دانند. و دلیل آنها این است غالبا اوصافی یافت می‌شود که حکم به آن دوران دارد و می‌گردد ولی در حقیقت علت حکم نیست. مانند این که بوی مخصوص شراب که لازمه‌ی خاصیت اسکار است با حکم می‌گردد و حال آنکه خود او علت حرمت نیست بلکه خاصیت اسکار علت حکم است.

مسلك هشتم طرد: و آن عبارت از تقارن حکم با وصفی است که آن مکلف مناسبتی با حکم نداشته باشد. مثل اینکه گفته شود: سرکه یا شیر که بر جنس آن پل بنا نمی‌شود وسیله نظافت واقع نمی‌گردد بر خلاف آب که بر جنس آن پل ساخته می‌شود موجب نظافت است. در اینجا هر چند بنای پل بر جنس آب و عدم بنای آن بر جنس سرکه یا شیر امری مطرّد و غیر قابل نقض است، ولی ساختن یا نساختن پل هیچ‌گونه مناسبتی با نظافت ندارد.

(۱) در نزد حنفی‌ها نیت در وضو واجب نیست و در مقام استدلال می‌گویند: آب ذاتا موجب نظافت و به محض استعمال آن رفع حدث کرده احتیاجی به نیت ندارد، ولی خاک چون ذاتا ملوث و شارع فقط در موقع قصد عبادت آن را مطهر قرار داده باید در موقع استعمال نیت کرد تا رفع حدث نماید شافعی به موجب حدیث (انما الاعمال بالنیات) نیت در وضو را واجب دانسته بعد که آیه‌ی تیمم نازل و در آن اشاره به نیت شده من باب تأکید وضو را در وجوب نیت قیاس بر تیمم کرده است.

اکثر از علمای اصول وصف طردی را به علت این که فاقد مناسبت است تردید کرده و بعضی هم در بیان درجات انواع قیاسها گفته‌اند: قیاس العله که دارای مناسبت است مناسب. قیاس الشبه که فرع را به اصل نزدیک می‌کند تقریب. قیاس الطرد که فاقد مناسبت است تحکم و دعوی بی دلیل است.

مسلك نهم تنقیح المناط: یعنی خلاصه کردن علت حکم است. مثل اینکه شارع حکمی بیان کند و آن حکم مقرون به اوصاف و حالات متعددی بوده که بعضی از آنها در حکم دخیل و بعضی دخالت نداشته باشد، و چنانکه تمام آن اوصاف و حالات در حکم شارع رعایت شود حکم مزبور محدود به یک مورد مخصوص گردد. مثلاً حکم (اعتق رقبة) که شارع در جواب عبارت (واقعت اهل فی نهار رمضان) به یک نفر عرب بدوی گفت این حکم مقرون به اوصاف و حالات متعددی است که غالباً در حکم دخالت ندارد از قبیل اینکه:

اولاً طرف خطاب یک نفر عرب بدوی بوده؛

ثانیاً - این عمل در روز معینی از رمضان بوده؛

ثالثاً در رمضان همان سال مورد گفتگو بوده است؛

رابعاً نزدیکی با عیال خودش صورت گرفته.

و هکذا خصوصیات دیگری که در این مورد متصور است و چنانکه تمام این اوصاف در حکم رعایت گردد حکم مزبور منحصر به همان مورد بخصوص شده بایستی در مورد عرب دیگری، یا یک نفر از قبایل دیگر که مرتکب همچو عملی شده باشد، یا در مورد کسی که در غیر آن روز، یا رمضان غیر آن سال عملی کرده، یا نسبت به آنکه با غیر عیال خود نزدیکی کرده باشد، شامل نگردد. و حال آنکه به موجب حدیث: (حُکمی علی الواحِد حُکمی علی الجماعة)، و بنابر آنکه اجماع امت بر این است که تکلیف باید عمومیت داشته باشد در این موارد از نظر بقای عمومیت حکم باید اوصاف زائدی که دخالت در حکم ندارد حذف شده مناط و علت حکم اعتاق را در صرف وقوع نزدیکی در ماه رمضان که این حالات در حکم دخیل و مؤثر است خلاصه و تنقیح کرد تا شامل نظایر این عمل شده، مرتکب آن خواه عرب بدوی، یا حضری، و یا از افراد غیر

عرب بوده، و خواه این عمل با عیال یا غیر عیال انجام گرفته باشد، مشمول تکلیف عمومی اعتاق عبد گردد.

اما تحقیق المناط: عبارت است از تفکر در تشخیص و اثبات علت حکم، و یا تشخیص و بیان جزئیات یک حکم کلی در موارد مخصوص و معین. مثال اول مانند اینکه در مورد (عمل نباشی) یعنی شکافتن قبر مرده و بردن کفن او فکر و نظر ارباب اجتهاد به اینجا منتهی شده که عمل مزبور چون در نفس الامر بردن مال و دارایی دیگری بطور خفیه از حرز و حصار او می باشد، لذا در حقیقت یک نوع سرقت محسوب و مشمول حکم قطع ید است. مثال دوم مثل اینکه در مورد از بین بردن مال دیگری، به موجب حکم کلی (مَنْ أَتْلَفَ فَرَسًا فَعَلَيْهِ ضَمَانُهُ) پرداخت غرامت محرز و مسلم است. ولی در هر یک از موارد خاصی که اتلاف اسب به عمل آید لزوم پرداخت تاوان، و تعیین میزان بهای اسب تلف شده، محتاج به نظر و اجتهاد است و این قسم اجتهاد و نظرها را تحقیق المناط می گویند.

مسلك دهم الغای فارق: یعنی ابطال و از درجه‌ی اعتبار انداختن چیزی است که باعث تفرقه و جدایی اصل و فرع در حکم قرار گیرد. به عبارت دیگر در مورد قیاس ممکن است به جای جستجو و به دست آوردن علت جامعه‌ی اصل و فرع در صدد اثبات آن برآمد که میان آنها تفاوتی موجود نیست، و یا اگر تفاوتی باشد در حکم تأثیری ندارد. مانند اینکه در آیه: ﴿فَأَنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾^۱ حد اعمال منافی عفت کنیزان نصف حد زنان آزاد قرار داده شده و چون تفاوت ذکوره و انوثة یعنی مرد بودن یا زن بودن در این حکم تأثیری ندارد مجتهدین بدون توجه به تفاوت مزبور عبد را به کنیز ملحق و مشمول این حکم قرار داده‌اند.

مسالك و طریقه‌های دهگانه‌ی که علمای اصول جهت به دست آوردن علت قیاس قائل شده‌اند به قراری است که شرح داده شد. و در میان آنها دوران، و طرد، و الغای فارق را علت حقیقی تلقی ننموده بلکه یک نوع شبه علت دانسته‌اند که در پاره‌ی اوقات به وسیله آنها فقط ظن علت حاصل می‌گردد، ولی حکمت و مصلحت حکم از آنها به

دست نمی آید. سائر مسالک چون هم باعث حصول ظن علیّت می گردند، و هم حکمت و مصلحت حکم از آنها به دست می آید، حقیقی شناخته شده اند.

مناظره و آداب آن

چون بحث و مناظره دو نفر در مسائل نظری، یکی از وسائل روشن شدن مطلب و کشف حقیقت می باشد، برای حسن انجام این عمل قواعد و اصولی وضع شده، که آن را آداب مناظره می نامند. علمای اصول در مبحث قیاس که بیشتر مورد مذاکره و گفتگو است قبلاً بطور اختصار اشاراتی به آداب مناظره کرده و بعد به ذکر ایرادات و اعتراضاتی که ممکن است به قیاس وارد آید پرداخته اند. این ایرادات و اعتراضات معرفت به «قواعد» هستند ما نیز در این رساله قبل از ورود در مبحث «قواعد» بطور مقدمه مختصر اشاره‌ی به آداب مناظره کرده گوئیم:

مناظره: عبارت از گفتگو و اظهار نظر دو نفر است در یک موضوع نظری به منظور به دست آمدن حقیقت مطلب. از این دو نفر آنکه قبلاً طرح مطلب کرده و برای اثبات آن به استدلال پرداخته است «مستدل» و دیگری که به استدلال مستدل اعتراض می کند «معارض» یا طرف مناظره نامیده شده. اصول و ترتیبی که در جریان مناظره مقرر شده از این قرار است:

در مرحله‌ی اول مستدل مطلب مورد بحث را با ذکر دلالتی که دارد اظهار و بیان می نماید، چنانکه بیان و استدلال او به علت اجمال و نارسائی عبارت، یا به واسطه استعمال کلمات غریب و غیر مأنوس، در نظر طرف گفتگو ابهامی داشت. طرف به مقام استفسار و کسب توضیح بر می آید و مستدل ثانیاً مقصود خود را به طرز روشتری بیان می کند خواه آنکه در موقع توضیح به نقل از لغت، یا عرف، و یا به ذکر قرینه و اماره‌ی توسل جوید یا خیر؟ هرگاه توضیح و بیان ثانوی او در نظر طرف کافی و تمام مقدمات آن مسلم و خالی از خلل تلقی گردید، حقیقت امر روشن و بحث و مذاکره هم خاتمه یافته و این وضعیت را «انقطاع» می نامند. و هرگاه توضیح ثانوی مستدل به نظر طرف کافی

نیامد، مطلب دنباله پیدا می‌کند در این صورت علت عدم کفایت بیانات ثانوی مستدل خارج از این سه احتمال نیست.

۱- اینکه در مقدمات اظهاریه مستدل خللی وجود داشته باشد.

۲- اینکه ادای مطلب طوری بوده باشد که مفید تخلف مطلب از دلیل یا مستلزم امر محالی باشد.

۳- اینکه در مقابل دلیل مستدل دلیلی وجود داشته باشد که خلاف آن را ثابت کند. در احتمال اول طرف مناظره همان مقدمه‌ی را که دارای خلل بوده با ذکر سند، یا بدون ذکر سند، منع خواهد کرد، و در این صورت مستدل باید به مقام اثبات آن مقدمه‌ی که منع شده است برآید.

در احتمال دوم طرف مناظره دلیل مستدل را نقض و مدعی فساد آن شده باید برای اثبات ادعای خود اقامه دلیل کند.

در احتمال سوم طرف مناظره باید در مقام معارضه بر آمده دلیل مخالفی را که در دست دارد بیان نماید.

بنابراین در احتمال دوم و سوم، یعنی در مورد نقض و معارضه مقام و موقعیت طرفین مناظره عوض شده، مستدل عنوان معترض، و معترض عنوان مستدل پیدا خواهد کرد. و بعدها نیز در هر مقدمه‌ی که مورد استدلال نافع گردد به همین منوال عمل خواهد شد تا یکی از طرفین به نظر دیگری تسلیم گردد.

از مراتب فوق این نتیجه بدست می‌آید که بحث در مطلب به یکی از این سه طریق صورت می‌گیرد:

۱- منع؛

۲- نقض؛

۳- معارضه.

قوادر

پس از تمهید مقدمه‌ی بالا به ذکر قوادر می‌پردازیم و مقصود از قوادر مطالبی است که در دلیل و علت حکم مؤثر واقع شده به علت آن خلل وارد سازد. این مطالب چون عنوان اعتراض و ایراد دارد طبعاً باب مناظره را میان دو نفر مفتوح کرده و طرفین باید در بحث و مذاکره‌ی خود آداب مناظره را مرعی دارند.

قادر اول: تخلف حکم از علت است به این معنی در یک مورد چیزی که علت حکم قلمداد شده موجود ولی حکم وجود نداشته باشد و بدیهی است این ترتیب در علت بودن علت خلل وارد می‌آورد. تأثیر این نوع قادر مشروط به دو شرط است:

یکی اینکه علت از نوع مستنبطه باشد نه از نوع منصوصه، زیرا اگر در یک مورد مخصوصی نسبت به علت منصوصه تخلفی روی دهد می‌توان گفت تخلف به واسطه آن است که شارع مقدس بیان حکم این مورد بخصوص را بنا به مقتضیاتی عقب انداخته. ولی در علت مستنبطه شخص استنباط کننده نمی‌تواند بگوید علتی را که من قائل شده‌ام در غیر این مورد است، چون باب ابطال علت مسدود شده؛

شرط دوم اینکه تخلف حکم از علت به واسطه امر خارجی از قبیل فقدان شرط یا وجود مانع نبوده باشد. زیرا اگر به واسطه‌ی یکی از این دو امر باشد آن را قادر نمی‌توان شناخت. مثلاً در مورد مالی که به حد نصاب زکات رسیده ولی یکسال تمام از آن نگذشته باشد علت زکات موجود، ولی حکم زکات به واسطه فقدان شرط آن که گذشتن یکسال باشد وجود ندارد. همچنین در مورد پدری که فرزند خود را کشته باشد قتل عمد عدوانی که علت حکم قصاص است موجود، ولی حکم قصاص به واسطه اینکه پدر بودن قاتل مانع از آن است وجود ندارد.

در این دو مورد تخلف حکم از علت روی داده است لکن چون به واسطه امر خارج بوده آن را قادر نمی‌توان گفت. به هر صورت چنانکه با رعایت شرایط فوق تخلفی ثابت و محرز گردید جواب آن را به یکی از چهار طریقه‌ی ذیل باید داد:

۱- منع وجود علت در مسأله مورد بحث؛

۲- منع موجود نبودن حکم در همان مسأله؛

۳- اثبات این که تخلف به واسطه فقدان شرط بوده؛

۴- اثبات این که تخلف به واسطه وجود مانع بوده است.

قادر دوم کسر: و آن عبارت است از الغای قسمتی از علت حکم و نقض بقیه آن. مانند اینکه مستدل در مقام اثبات وجوب نماز خوف بگوید: (نماز خوف اگر به موقع خود به جای آورده نشود قضای آن واجب و در این صورت باید مانند نماز آمن در موقع خود آن را به جای آورد). در این مورد معترض اعتراض می کند به اینکه خصوصیت نماز در اینجا بی مورد است زیرا حج نیز همین وضعیّت دارد و لذا باید کلمه‌ی نماز به لفظ عبادت تبدیل و گفته شود (نماز خوف عبادتی است که اگر به موقع خود به جای آورده نشود قضای آن واجب به همین جهت باید مانند سایر عبادات به موقع خود ادا شود) سپس همین معترض به مقام نقض دلیل برآمده خواهد گفت: مسلم نیست که هر عبادتی قضای آن واجب باشد، ادای آن هم واجب گردد، زیرا روزه زنانی که در قاعده‌ی ماهیانه باشند عبادتی است که قضای آن واجب، و گرفتن آن به موقع خود و زمان قاعدگی غیر واجب و بلکه حرام است.

بطوری که ملاحظه شد قبلاً یک قسمت از علت حکم ابطال و تبدیل شده، و سپس بقیه‌ی آن نقض گردید. این قسم قادر متوجه علت مرکب می شود و بعضی از علما آن را نقض مکسور نام نهاده اند.

قادر سوم عدم عکس است: و عکس عبارت از آن است هر جا علت نباشد حکم هم نباشد. اگر موردی یافت شود که این اصل به هم خورده به این معنی در مورد مذکور حکم موجود و علت وجود نداشته باشد، آن را عدم عکس می گویند و آن هم در دلیل مؤثر و آن را مقدوح می سازد بدیهی است این ترتیب در موردی است که علت حکم متعدد نبوده منحصر به یکی باشد. ولی اگر علت متعدد باشد، وجود حکم با نبودن یکی از علّت‌ها مانعی ندارد چه ممکن است مستند به سائر علّت‌ها باشد.

قادر چهارم عدم تأثیر وصف است: به این معنی آن وصف و حالتی که علت حکم فرض شده مناسبتی با حکم نداشته باشد و برای آن چهار قسمت قائل شده اند:

(الف) عدم تأثیر وصف مطلق و آن در موردی است که وصف طردی و مطلقا خالی از مناسبت باشد مثل اینکه مجتهد حنفی عدم جواز اذان قبل از وقت نماز صبح را بر اذان مغرب قیاس کرده بگوید: «در نماز صبح که قصر ندارد مانند نماز مغرب اذان قبل از وقت جایز نیست»^۱ در اینجا معترض اعتراض می‌کند به اینکه اولاً قصر نداشتن نماز هیچ‌گونه مناسبتی با عدم تقدیم اذان ندارد ثانیاً در نمازهایی که قصر دارد اذان قبل از وقت جایز نیست؛

(ب) عدم تأثیر این نوع وصف در حکم اصل، مثل اینکه در مورد فروش مالی که غایب است گفته شود: «این مال چون رؤیت نشده فروش آن مانند پرنده‌ی که در فضای آزاد می‌پرد جایز نیست» در این مورد نیز معترض اعتراض می‌کند به اینکه عدم رؤیت مبیع در حکم اصل که فروش پرنده در هوا باشد تأثیری ندارد زیرا در این معامله عدم امکان تسلیم مبیع برای فساد بیع کافی است و عدم رؤیت در آن دخالتی ندارد؛

(ج) عدم تأثیر وصف مقید در حکم مثل اینکه مجتهد حنفی در مورد کسانی که مرتد شده و در میدان جنگ اموالی از مسلمانان را تلف کرده باشند بگوید: «اینها مشرکینی هستند که اموال مسلمانان را در میدان جنگ از بین برده و مانند کافرهای حربی هر وقت مسلمان شوند ضامن آن اموال نخواهند بود» در این جا هم معترض اعتراض می‌کند به اینکه قید «در میدان جنگ» یک وصف طردی است که هیچ‌گونه اثری در حکم ندارد. زیرا به مذهب حنفی مرتدهایی که اموال مسلمانان را خواه در میدان جنگ یا در غیر میدان جنگ از بین ببرند پس از مسلمان شدن ضامن آن نخواهند بود؛

(د) عدم تأثیر وصف در فرع. مثل اینکه مجتهد شافعی بگوید: «نکاح زنی که خودش را به یک مرد غیره کفو تزویج کند مانند نکاح دختر صغیری که ولی او را به یک مرد غیره کفو تزویج کرده باشد صحیح نیست». در این مورد معترض اعتراض می‌کند به اینکه در مذهب شافعی به صرف اینکه زن خود را تزویج کند نکاح صحیح نیست، خواه شوهر کفو باشد یا غیر کفو. در این صورت قید غیر کفو در حکم فرع تأثیری ندارد.

(۱) در مذهب شافعی اذان هر نمازی را باید بعد از دخول وقت گفت مگر نماز صبح که یک دفعه قبل وقت و یک دفعه بعد از وقت باید گفته شود. دفعه اول به منظور این است اگر مکلفین محتاج به غسل و تطهیر باشند خود را برای نماز آماده و مهیا می‌سازند.

با دقت در اقسام چهارگانه‌ی عدم تأثیر وصف و مثالهایی که جهت هر کدام ذکر شد معلوم می‌گردد که اعتراض در قسمت اول و سوم راجع به منع علیّت است به این معنی در قسمت اول اعتراض در منع علیّت وصف بطور مطلق است و در قسمت سوم منع علیّت وصف مقید است بوسیله الغای قید آن، معترض در هر دو مورد تقاضای اثبات مناسبت علیّت وصف می‌کند. اعتراض در قسمت دوم و چهارم بر می‌گردد به معارضه در دلیل، زیرا در هر یک از این دو مورد معترض در قبال علتی که مستدل قائل شده علت دیگری بیان کرده است.

قادح پنجم قلب: و آن عبارت از این است که معترض استدلال مستدل را به نفع خود برگردانیده مدعی شود، دلیلی را که ذکر کرده صحیح است، ولی در مسأله مورد بحث مثبت نظریه‌ی معترض می‌باشد. و آن هم بر دو قسم است:

الف) قسم اول آن است که مقصود از قلب هم ابطال مذهب مستدل، و هم اثبات مذهب معترض باشد. مانند اینکه شافعی در مقام استدلال بگوید: بیع فضولی عقدی است^۱ که بدون اجازه و داشتن ولایت در مال غیر به عمل آمده و مانند خرید فضولی صحیح نیست. حنفی که قائل به صحت آن است در مقام اعتراض بگوید بلی، عقد است و مانند خرید به همان ترتیب صحیح می‌باشد؛

یا مثل اینکه حنفی که روزه را شرط اعتکاف می‌داند بگوید: اعتکاف توقف و مکثی است که مانند توقف در عرفات خودبخود عبادت محسوب نمی‌گردد مقصود گوینده این است همانطور توقف در عرفات به تنهایی و بدون احرام عبادت نیست، توقف برای اعتکاف هم بدون روزه گرفتن عبادت شمرده نمی‌شود. در این مورد شافعی در مقام اعتراض می‌گوید، بلی، اعتکاف توقف است، لکن مانند توقف در عرفات مشروط به روزه گرفتن نیست. در این دو مثال معترض دلیل مستدل را به نفع خود برگردانیده، مثبت نظریه و مذهب خویش قرار داده است. متهمی در مثال اول مذهب مستدل صریحا ذکر شده و در مثال دوم صریحا ذکر نگردیده است.

(۱) شافعی در قول جدید بیع فضولی را به موجب حدیث (لا بیع الا فیما یملک) صحیح ندانسته و در قول قدیم گفته موکول به اجازه مالک است اگر تنفیذ کرد بیع صحیح است و الا، خیر.

ب) قسم دوم: آن است که منظور از قلب و برگردانیدن دلیل فقط ابطال مذهب مستدل باشد. و این ابطال یا بطور صریح است یا بطور التزام که مثال هر کدام ذکر می شود: ابطال بطور صریح، مثل اینکه چون حنفی ها در وضو مسح یک چهارم از سر را لازم می دانند، و شافعی ها مسح چند مو را کافی می شمارند، چنانکه حنفی در مقام استدلال بگوید: سر یکی از اعضای وضو است همانطور در سایر اعضا شستن کمترین قسمت آن کافی نیست، همانطور در مسح سر هم مسح کمترین قسمت کفایت نمی کند. شافعی در این مورد می گوید: این درست است ولی همانطور شستن یک چهارم از سایر اعضای وضو تعیین نگردیده، مسح یک چهارم سر هم تعیین نگردیده است. ابطال بطور التزام مانند اینکه حنفی در مورد فروش مالی که غایب است بگوید: فروش مال غایب عقد معاوضه است و بدون رؤیت عوض صحیح می باشد همانطور نکاح بدون رؤیت جایز است. در این مورد شافعی می گوید: با تسلیم به این دلیل لازم می آید این عقد مانند نکاح خیار رؤیت نداشته باشد و چون حنفی ها قائل به خیار رؤیت هستند دلیل مستدل با این قلب بطور التزام باطل گردیده است.^۱

قادر ششم: به موجب یا قبول مدلول و مقتضای دلیل است. به این معنی که مستدل در اثبات مطلب دلیلی ذکر کند و معترض مدلول و مقتضای دلیل او را قبول داشته باشد ولی بگوید این دلیل مستلزم اثبات مطلب مورد بحث نیست و این نوع قادر به سه طریق متصور است:

۱- اینکه استدلال مستدل مبنی بر اشتباه در اثبات حکم و مفید مطلبی غیر از مطلب مورد بحث باشد؛

۲- اینکه استدلال مستدل مبنی بر اشتباه در مآخذ حکم و مفید ابطال مطلبی باشد که به تصور او در نزد طرف مآخذ حکم است؛

۳- اینکه مستدل در استدلال خود از ذکر مقدمه‌ای دلیل خودداری کرده باشد.

مثال اول مانند: اینکه مستدل در اثبات قصاص جهت قتلی که به وسیله‌ی جسم سنگین انجام گرفت باشد بگوید: (قتل به وسیله‌ی آلات و ادوات سنگینی که غالباً باعث

(۱) علمای حنفی می گویند این مثالها که در کتب شافعی ذکر شده به منظور روشن ساختن مسائل جهت اثبات مذهب است و الا حنفی ها همچو اظهاراتی ننموده اند چه غالب از این اوصاف طردی است و در نزد آنها که قائل به تأثیر هستند اعتباری ندارد.

مرگ شود، مانند قتل به وسیله‌ی سوزانیدن و امثال آن مانع از قصاص نیست). در این مورد معترض می‌گوید: مانع نبودن این نوع قتل از قصاص صحیح و جای بحث نیست، لکن مقصود اثبات وجوب قصاص در باره‌ی این نوع قتل است و دلیل شما آن را نمی‌رساند. در این مثال استدلال مستدل مبنی بر این اشتباه است که مانع نبودن از قصاص را موجب و مستلزم آن نشان داده است.

مثال دوم مانند: اینکه باز در مورد اثبات قصاص جهت قتلی که به وسیله آلات سنگین واقع شده مستدل بگوید (تفاوت آلات قتاله مانند تفاوت انواع قتلی که به وسیله آنها انجام گرفته باشد مانع از قصاص نیست) در این مورد هم معترض خواهد گفت: مانع نبودن تفاوت آلات قتاله از قصاص، درست و محل گفتگو نیست ولی رفع یکی از موانع موجب قصاص نبوده بلکه وجوب آن موکول به رفع سایر موانع و وجود کلیه شرایط و مقتضیات قصاص است و مادام که تمام این امور تحقق نیابد قصاص واجب نخواهد شد. در این مورد استدلال مستدل مبنی بر اشتباه در مآخذ حکم است به این معنی همچو وانمود شده که در مذهب طرف، رفع یکی از موانع مأخذ حکم است و حال آن که در مذهب طرف رفع کلیه موانع و وجود تمام شرایط و مقتضیات مأخذ حکم است.

مثال سوم مثل: این که مستدل در اثبات شرط بودن نیت در وضو یا غسل بگوید: (آنچه قربت و عبادت شمرده شود مانند نماز نیت در آن شرط است). در این مورد هم معترض می‌گوید: شرط بودن نیت در هر قربت و عبادتی درست، ولی این اصل مستلزم آن نخواهد بود که در غسل و وضو هم شرط باشد، زیرا مقدمه دلیل که قربت بودن آنها باشد هنوز ثابت و معلوم نگردیده. این قسمت در موردی قول به موجب شناخته می‌شود که مقدمه‌ی دلیل امری باشد غیر مشهور و مستدل هم آن را ذکر نکرده باشد ولی هرگاه مقدمه‌ی دلیل ذکر شد یا اینکه ذکر نشد لکن امر مشهوری باشد چون شهرت و معروفیت آن در حکم ذکر کردن است معترض قبلاً مقدمه را منع خواهد کرد و به مرحله‌ی قول به موجب نخواهد رسید.

قادح هفتم: عبارت است از قدح و ایراد در مناسبت وصفی که علت حکم قرار گرفته باشد. و آن هم به چهار طریق امکان دارد از این قرار:

(الف) قدح و ایراد در مناسبت وصف با نشان دادن مفسده‌ی که باعث از بین رفتن مناسبت گردد، خواه آن مفسده قویتر از مصلحت حکم باشد و خواه مساوی آن مثال اول مانند: اینکه در مقام استدلال گفته شود: (حال تجرد که با آن بیشتر می‌توان به تزکیه‌ی نفس پرداخت برای عبادت بهتر از حال تأهل و زن گرفتن است) در این مورد معترض اعتراض می‌کند به اینکه مفسده‌ی این حال که عبارت از محرومیت از اولاد و سایر مضرات دیگر باشد به مراتب بیشتر و قویتر از حکمت و مصلحتی است که در آن فرض شده. مثال دوم مانند اینکه در اثبات خیار مجلس گفته شود: (سبب فسخ معامله‌ی که ضرر فروشنده باشد در همان مجلس بیع معلوم و بنابراین فروشنده حق فسخ دارد در این مورد معترض می‌گوید فسخ کردن فروشنده هم مفسده‌ی ضرر مشتری در بردارد، چه به مجرد عقد بیع مبیع ملک خریدار است و برگشت آن ضرر او خواهد بود. در این دو مثال مفاسدی پدید آمده که باعث از بین رفتن مناسبت وصف شده است. جوابی که در مثال اول داده شده این است، حفظ دین مقدم بر حفظ نسل است و بعضی هم مخالف این تقدم هستند. جوابی که در مثال دوم داده شده این است ضرر مشتری از نفعی است که در این معامله عاید او می‌شود و ضرر فروشنده چون از اصل سرمایه است از ضرر مشتری مهم‌تر می‌باشد.

(ب) قدح و ایراد به اینکه مناسبت وصف صلاحیت ارتباط دادن حکم را به مصلحتی که شارع در نظر گرفته ندارد. مثل اینکه گفته شود: حرام شدن عیال فرزند صلاحیت آن را دارد که منتهی به عدم وقوع عمل خلافی با او گردد. معترض در مقام اعتراض خواهد گفت: خیر، صلاحیت همچو عملی را ندارد و بلکه برعکس چون نفس بشری حریص به ارتکاب اعمالی است که منع شده باشد، منتهی به وقوع عمل خلاف خواهد شد. جوابی که به این اعتراض باید داد این است، حرمت ابدی عیال فرزند به کلی قطع طمع کرده و مانند محارم خیلی نزدیک طرف میل و رغبت واقع نمی‌گردد.

(ج) قدح و ایراد به اینکه مناسبت وصف ممکن است منضبط و ثابت نباشد از قبیل اوصاف رنج و زحمت، یا نفع و ضرر و امثال آنها که این اوصاف چون پایه و میزان ثابت و معینی ندارد، مورد اعتناد و اعتماد نیست. در جواب این نوع اعتراض گفته‌اند: اوصاف یا

خودبخود منضبط و ثابت است مانند: وصف ایمان که قابل تزلزل و کم و زیاد نیست، یا اینکه به وسیله امر خارجی از قبیل عرف یا شرع منضبط می‌گردد. مثلاً نفع و ضرر که خودبخود ثابت نیست به وسیله‌ی عرف منضبط می‌گردد و رنج و زحمت هم که بالذات منضبط نیستند به واسطه‌ی سفر که از امور شرعی است تحت انضباط در آمده است.

(د) قذح و ایراد به اینک مناسبت وصف ممکن است ظاهر و روشن نباشد، در این صورت صلاحیت علت شدن را ندارد. مثلاً رضایت قلبی اشخاص در معاملاتی که انجام می‌دهند چون یک امر نهانی است بر کسی معلوم نمی‌شود، و این قبیل اوصاف نمی‌تواند علت حکم گردد. جوابی که داده شده این است صفات ظاهری مانند: اجرای صیغه‌ی عقد، و تسلیم و تسلّم در معاملات، خود کاشف از حصول رضایت باطنی بوده، آن هم در حکم وصف ظاهری است.

قادح هشتم: تفرقه انداختن در میان اصل و فرع است که در واقع معارضه محسوب می‌گردد و آن هم سه حالت دارد:

- ۱ - اظهار کردن قیدی در علت حکم اصل که اظهار آن در فرع مورد نداشته باشد؛
 - ۲ - اظهار کردن مانعی در فرع که نگذارد حکم اصل سرایت بدان کند؛
 - ۳ - اظهار کردن هر دو امر یعنی هم قید در علت اصل و هم وجود مانع در فرع.
- مثال حالت اول مانند: اینکه شافعی بگوید: در وضو مثل تیمّم نیت واجب است، به علت اینکه هر دو طهارت از حَدَث هستند. و حنفی اعتراض کند به اینکه علت حکم اصل، طهارت به وسیله‌ی خاک است، نه طهارت مطلق.

در حالت دوم مثل اینکه حنفی بگوید: مسلمان مانند غیر مسلمان به جامعه‌ی قتل عمد عدوانی، به جای کافر ذمی قصاص می‌شود و شافعی اعتراض کند که وجود اسلامیت در فرع مانع از سرایت حکم قصاص است.

در حالت سوم نیز معترض می‌تواند با اظهار و ابراز هر دو امر میانه اصل و فرع تفاوت و فرق قائل شود.

جواب اعتراضات فوق در هر صورت از طریق منع علت شناختن قید، یا منع تأثیر مانع، در سرایت حکم به فرع داده می‌شود.

قادر نهم فساد وضع: و آن عبارت از این است که دلیل حکم صلاحیت ترتب حکم بر آن را نداشته و بلکه صلاحیت ترتب ضد حکم داشته باشد. مثل اینکه از استدلال بر تشدید مجازات، تخفیف آن و از استدلال بر گشایش در کار، مضیقه و تنگی، و از استدلال بر نفی یا اثبات چیزی، ضد آن به دست آید. و یا مثل اینکه اعتبار وجه مشترکی که در قیاس مستدل موجود است به موجب نص یا اجماع در نقیض یا ضد حکم ثابت گردد.

مثال استدلال بر تشدید و استتاج تخفیف، مانند اینکه حنفی بگوید: قتل عمد جنایت بزرگی است و مانند: رده، کفاره آن واجب نیست. و معترض اعتراض کند به اینکه بزرگی جنایت باعث تشدید مجازات است نه تخفیف آن به واجب نبودن کفاره.

مثال: استدلال بر گشایش در کار، و استتاج تنگی و مضیقه، مانند: اینکه حنفی بگوید: زکات به طریق مدارا و امهال با صاحب مال، برای رفع احتیاج بینویان واجب است. در این مورد هم معترض اعتراض می‌کند که امهال و مدارا با صاحب مال، باعث تأخیر تأدیه و تأخیر تأدیه نیز اسباب مزید تنگی و احتیاج بینویان است، نه رفع آن.

مثال استدلال بر نفی چیزی و استتاج اثبات آن مانند اینکه در مورد معاطات مال محقر گفته شود: معامله ایست که تنها رضایت در آن وجود دارد پس بدین معامله مانند مال غیر محقر، بیع منعقد نمی‌شود. در اینجا رضایت که مناط بیع است مناسب با انعقاد آن است، نه با عدم انعقاد.

مثال ثبوت اعتبار جامع قیاس در نقیض یا ضد حکم، مانند این که حنفی بگوید: گربه حیوان سبعی است که دندان نیش دارد، و نیمه خورده‌ی او مانند نیمه خورده‌ی سگ نجس است. و معترض اعتراض کند به اینکه شارع سبع بودن حیوان را علت طهارت آن قرار داده است. زیرا بنا به روایتی که شده پیغمبر اکرم، ﷺ، را به منزلی که در آن سگ بود دعوت کردند، و از رفتن به آنجا امتناع فرمود، و بجای دیگری که در آن گربه بود دعوت کردند دعوت را قبول فرمود و رفت. موقعی که علت این عمل از او سوال شد، در جواب فرمودند: «گربه حیوان سبعی است» به موجب این حدیث وصف سبعیت که وجه مشترک قیاس واقع شده علت پاکی و طهارت سگ است نه نجاست آن.

جواب این نوع قاذح. از طریق اثبات صلاحیت دلیل برای ترتب حکم بر آن، داده می‌شود. مثل این که در مورد مثال زکات گفته شود دلیلی که اقامه شده دو جنبه دارد، یکی مدارا با مالک، و دیگری رفع احتیاج بینوایان، و نظر هر کدام از مستدل و معترض متوجه یک جنبه از آن است.

و در مورد عدم وجوب کفاره‌ی قتل گفته شود: مقصود آن است مجازات قتل قصاص است، نه دادن کفاره. در مورد معاطاة گفته شود: عدم انعقاد بیع، به واسطه عدم اجرای صیغه است، نه به واسطه وجود رضایت. و در مورد ثبوت اعتبار جامع در نقیض و یا ضد حکم گفته شود، اعتبار جامع در این حکم محرز و محقق است چنانچه تخلفی حاصل و اعتبار جامع در نقیض یا ضد حکم یافت گردد مربوط به امور و عوامل دیگری بوده است.

قاذح دهم فساد اعتبار: و آن عبارت از مخالف بودن قیاس با نص کتاب، یا نص حدیث، یا اجماع امت است.

قیاس مخالف با نص آیه مانند این که حنفی بگوید: حیوان حلالی را که مسلمان ذبح کرده، و در موقع ذبح عمداً بسم الله نگفته باشد، مانند ذبیحه مسلمانی که گفتن آن را فراموش کرده باشد حلال است. معترض به ظاهر آیه‌ی: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^۱ نسبت به این قیاس اعتراض کرده بگوید چون مخالف نص کتاب است فاسد الاعتبار می‌باشد.

قیاس مخالف با حدیث مانند اینکه گفته شود: قرض کردن حیوان به علت این که وضعیّت آن ثابت و متضبط نیست، مانند قرض کردن اجناس و اشیاء مخلوطی که میزان اختلاط آنها معلوم نباشد جایز نیست. این قیاس هم مورد اعتراض واقع شده به این که بنا به روایت مسلم حضرت رسول، ﷺ، شتر کوچکی را قرض کرد و شتر هفت ساله را به جای آن داد و فرمود (إِنَّ خَيْرَ النَّاسِ أَحْسَنُهُمْ قَضَاءً). یعنی: بهترین مردم آنهايي هستند که دین خود را به نیکوترین وجه ادا کنند.

(۱) سوره انعام آیه: ۱۲۱ بیضاوی در تفسیر خود می‌نویسد ظاهر آیه در تحریم ذبیحه‌ی است که از روی عمد یا نسیان ترک تسمیه شده باشد داود و احمد هم بر این نظریه هستند لکن شافعی به دلیل حدیث (ذبیحة المسلم حلال و ان لم يذكر اسم الله عليه) مخالف این نظریه است. حنفی‌ها میان عمد و نسیان فرق قائل شده و آن را تاویل به حیوان مردار کرده‌اند.

قیاس مخالف با اجماع مثل این که گفته شود: مرد نباید زن متوفای خود را غسل دهد، زیرا نظر او بر مرده‌اش، مانند نظر بر زن اجنبی حرام است این قیاس نیز مورد اعتراض واقع شده به اینکه مخالف اجماع است، چه حضرت علی ابن ابی طالب، فاطمه زهرا رضی الله عنها را پس از فوت شخصاً غسل داد، و این اقدام مورد اجماع سکوتی اصحاب گردید.

نسبت میان فساد وضع و فساد اعتبار عموم و خصوص من وجه است چه اگر دلیل فقط صلاحیت ترتب حکم بر آن نداشته باشد، فاسد الوضع تنها است، و اگر فقط مخالف نص یا اجماع باشد، فاسد الاعتبار تنها است و هرگاه هم صلاحیت ترتب حکم نداشته، و هم مخالف نص و یا اجماع باشد هم فاسد الوضع و هم فاسد الاعتبار است. جواب این نوع اعتراض یا به وسیله قبح در سند نص یا اجماع، یا از طریق تاویل نص و یا معرضه آن با نص دیگری داده می‌شود.

قادح یازدهم: منع علت بودن وصف است، به این معنی معترض علیّت وصفی را که مستدل علت حکم قرار داده منع کرده، تقاضای تصحیح آن را بنماید، به همین جهت این نوع قادح را مطالبه نیز نامیده‌اند. برای روشن شدن مطلب و مثالی که ذکر خواهد شد بهتر است توضیح دهیم که در میان مبطلات روزه، فقط برای عمل مجامعت و نزدیکی با زن است که کفارہ بر قرار شده، و اگر کسی در مقام اثبات این مطلب بگوید برقراری کفارہ، به منظور جلوگیری از عمل مجامعتی است که در روزه منع شده و بنابراین دادن کفارہ مخصوص خود مجامعت در روزه است، همان طور که حد زنا مخصوص این عمل و به منظور جلوگیری از آن است. در این مورد معترض در مقام اعتراض می‌گوید: خیر، دادن کفارہ برای جلوگیری از خوردن یا ابطال روزه به وسیله‌ی مجامعت است، که آن هم منع شده است در اینجا معترض علت واقع شدن وصف مجامعت را منع کرده و تصحیح دلیل از مستدل خواسته است. جواب این نوع اعتراض از طریق اثبات علیت وصف به وسیله یکی از مسالک علت که سابقاً ذکر شد، داده می‌شود. مثلاً در مثال فوق با توسّل به مسلک ایماء گفته می‌شود: در سؤال و جوابی که میانه‌ی عرب بدوی و حضرت رسول واقع گردید، دادن کفارہ مترتب بر وصف مجامعت و نزدیکی با زن شده است.

قادح دوازدهم: آن است که معترض مدعی شود علت حکم اصل با علت حکم فرع اختلاف دارد و اطمینانی به وجود وجه مشترک در بین آنها نیست. مثال آن مانند اینکه در مورد کسانی که شهادت دروغ آنها باعث قتل شده باشد گفته شود: اینها که سبب قتل شده‌اند مانند کسی که دیگری را مجبور به قتل کرده باشد، مستحق قصاص هستند در این مورد معترض اعتراض می‌کند به اینکه علت حکم اصل اجبار، و علت حکم فرع شهادت دروغ، و این دو علت هر چند منتهی به یک مقصود شده باشند، وجه مشترکی ندارند. جواب اعتراض مزبور این است: وجه مشترک بین دو علت مزبور عبارت از آن است که هر دو سبب قتل شده‌اند، و همین تسبیب امر ثابت و منضبطی است که برای قیاس فرع بر اصل کفایت می‌کند.

قادح سیزدهم: تقسیم و آن عبارت از این است معترض بعضی از الفاظ دلیل را مورد تردید در میان دو معنی قرار دهد، که یکی از آنها ممنوع باشد مثل اینکه مستدل بگوید: وضو قربت است، و لذا نیت در آن واجب می‌باشد. و معترض اعتراض کند به اینکه: لفظ وضو یا به معنی نظافت و پاکیزگی است، و یا به معنی اعمال مخصوصی که شارع مقرر داشته، در معنی اول قربت بودن آن ممنوع، و در معنی دوم مسلم است، و این دلیل چون مورد منع شده مفید وجوب نیت نیست. این قسم اعتراض در واقع استفسار از معنی لفظ، و منع از وجود علیّت در یکی از دو معنی احتمالی آن می‌باشد.

جواب این قسم اعتراض از طریق توضیح و روشن ساختن معنی لفظ باید داده شود. مثلاً در مورد مثال بالا گفته شود: لفظ وضو در عرف شرع برای اعمال مخصوصی که شارع مقرر داشته است وضع شده، و در این عبارت مقصود از آن همین معنی است. موضوع قوادح و ایراداتی که ممکن است معترضین با رعایت اصول مناظره بر قیاس وارد نماید، و طرز مناظره، و استدلال و اعتراض اصحاب بحث و مذاکره، تفصیلات زیادی دارد که چون ورود در آن تفصیلات نه مناسب گنجایش این رساله است، و نه فائده‌ی مهمی بر آن مترتب است، به همین قدر که ذکر شد اکتفا نموده فعلاً به ذکر حکم و موقعیت قیاس و تقسیماتی که برای آن قائل شده‌اند می‌پردازیم:

حکم و موقعیت قیاس

قیاس همانطور که در اوائل این قسمت از کتاب اشاره شد به موجب آیه‌ی: ﴿فَعَبِّرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ از ناحیه شارع مقدس ماموریه و یکی از امور دینی می‌باشد. و همچنین همانطور از تعریف آن استنباط می‌گردد جزء اصول فقه است. در مواردی که مجتهدین متعدد باشند قیاس فرض کفایه است، و در مواردی که مجتهد منحصر به یک نفر و محتاج الیه باشد فرض عین است.

تقسیمات قیاس

برای قیاس تقسیماتی قائل شده‌اند از این قرار:

۱ - تقسیم از نظر قوت و ضعف؛

۲ - تقسیم از نظر علت.

در تقسیم از نظر قوت و ضعف آن را بعضی دو و بعضی سه قسم دانسته‌اند. آنهایی که دو قسم دانسته‌اند یکی جلی، و دیگری خفی، قیاس جلی عبارت از قیاسی است که بطور قطع فارق میان اصل و فرع در آن الغا شده، یا اینکه احتمال تأثیر فارق در حکم ضعیف و خیلی دور و مستبعد باشد. مانند قیاس عبد بر کنیز در حکم نصف حد زنا که جهت اشخاص آزاد مقرر شده است. در این مورد هر چند وصف انوشت و ذکورت فارق میان اصل و فرع باشد، ارباب اجتهاد تأثیر آن را در حکم ضعیف و بلکه کالعدم دانسته‌اند. قیاس خفی آن است که احتمال تأثیر فارق در آن ضعیف، ولی خیلی دور و بعید نباشد. مانند قیاس قتل به وسیله آلات سنگین وزن بر قتل به وسیله آلات برنده در وجوب قصاص. در نزد حنفی قتل به وسیله ادوات و آلات سنگین وزن به عنوان اینکه این نوع ادوات به منظور آدم کشی ساخته نشده شبه عمد محسوب و موجب قصاص نیست. و در نزد شافعی آلات و ادوات سنگین وزن که ضربت به سیله‌ی آنها غالباً اسباب قتل شود، از نظر نتیجه و انجام عمل قتل، با آلات برنده فرقی ندارد. چون درک و پی بردن به این نکته محتاج دقت است این قسم قیاس را قیاس خفی نامیده‌اند.

آنهايي که قیاس را سه قسم دانسته‌اند. اولی را جلی، دومی را واضح، و سومی را خفی نامیده‌اند مثال اولی مانند قیاس کتک زدن پدر و مادر بر اظهار دل‌تنگی از آنها در حکم حرمت. مثال دومی مانند قیاس سوزانیدن مال یتیم بر خوردن آن در حکم حرمت مثال سومی مانند قیاس سیب برگندم در حکم ربا.

قیاس در تقسیم از نظر علت نیز بر سه قسم است:

۱ - قیاس العله: و آن عبارت از قیاسی است که علت در آن صریحا ذکر شده باشد مانند اینکه گفته شود: عرق به علت اینکه مستی می‌آورد مانند شراب حرام است. قیاس الدلاله: و آن هم عبارت از قیاسی است که وجه مشترک اصل و فرع در آن یکی از این سه چیز باشد، یا لازم علت، یا اثر علت، و یا حکم علت.

مثال اول مانند اینکه گفته شود: عرق مانند شراب، چون بوی تند و زننده‌ی دارد حرام است. در این عبارت وجه مشترک میان اصل و فرع، بوی زننده‌ی است که لازمه‌ی خاصیت مست کردن، و آن خاصیت هم علت حکم می‌باشد.

مثال دوم، مثل اینکه گفته شود: آدم‌کشی به وسیله‌ی آلات سنگین وزن، مانند آدم‌کشی به وسیله‌ی آلات برنده چون هر دو جرم هستند موجب قصاص است. در اینجا نیز وجه مشترک میان اصل و فرع، جرم بودن است، که اثر قتل عدوانی بوده و قتل مزبور علت حکم می‌باشد.

مثال سوم، مثل اینکه گفته شود: دست جماعتی که دست دیگری را قطع کرده‌اند، به جای دست او باید قطع شود، همانطور که جماعتی که دیگری را کشته باشند باید به جای او کشته شوند، زیرا اگر جماعتی دست دیگری را بدون عمد ببرند مانند جماعتی که بدون عمد کسی را بکشند باید دیه‌ی آن را بدهند. در این عبارت وجه مشترک وجوب دیه است، که علت حکم می‌باشد و علت هم در مقیاس قطع دست جماعت بدون عمد و در مقیاس علیه قتل آنها بدون تعمد می‌باشد.

قیاس المعنی: و آن عبارت از قیاسی است که وجه مشترک آن، فقدان فارق باشد بطوری که در قیاس جلی شرح داده شد. وجه تسمیه‌ی آن به قیاس المعنی این است که قیاس مزبور در معنی اصل و به منزله‌ی عین آن است.

در اینجا به مبحث قیاس، که دلیل چهارم از ادله‌ی فقه است، خاتمه داده می‌شود. نسبت به حجت بودن این چهار اصل، که عبارت از کتاب، و سنت، و اجماع، و قیاس باشد. پیشوایان چهارگانه مذهب یعنی ابوحنیفه و مالک، و شافعی، و احمد حنبل، اتفاق رأی دارند و تفاوتی که بین ادله‌ی مذکوره هست این است احکامی که از کتاب، یا سنت، یا اجماع، به دست آید مستقیماً از خود آن‌ها استخراج شده، و حکمی که از قیاس استنباط شود به وسیله‌ی مقیاس علیه به دست آمده است. به همین جهت سه اصل مزبور در مقام حجت بودن مقدم هستند، و قیاس با هیچ یک از آنها معارضه نمی‌کنند. علاوه بر این چهار اصل متفق علیه ائمه‌ی چهارگانه، ادله‌ی دیگری نیز هست، که در میان پیشوایان مزبور مورد اختلاف واقع گردیده، و در قست استدلال ذکر می‌شود.

قسمت پنجم - استدلال

دلیل پنجم از ادله‌ی فقه‌اموری است غیر از اصول اربعه‌ی فوق که هر کدام را عده‌ی مخصوصی به حجّت آن قائل هستند. امور مزبور معروف به استدلال شده و در تعریف آن گفته‌اند: دلیلی است که نه نصّ، و نه اجماع و نه قیاس شرعی باشد.

در طرد و عکس این تعریف میان علما بحث گفتگوهای زیادی شده، که تعرّض بدانها در اینجا لزومی ندارد.

اسامی قسمت عمده‌ی این امور به قراری است که ذیلاً ذکر و نسبت به هریک از آنها توضیحاتی داده می‌شود:

۱- قیاس منطقی: و آن عبارت از قول و گفتاری است مرکّب از دو جمله که قبول و تسلیم آنها مستلزم گفتار دیگری باشد. این گفتار دیگر اگر عین عبارت آن یا نقیض آن تقریباً به همان ترتیبی است که در دو جمله اول ذکر شده باشد آن را قیاس استثنایی می‌گویند مانند اینکه گفته شود اگر عرق مستی بیاورد حرام است لکن مستی می‌آورد پس حرام است یا گفته شود اگر عرق مباح باشد مستی نمی‌آورد لکن مستی می‌آورد پس عرق مباح نیست.

و اگر این گفتار دیگر با آن ترتیبی که در دو جمله دیگر ذکر شده فرق بیشتری دارد آن را قیاس اقترانی می‌نامند. مانند اینکه گفته شود: عرق مستی می‌آورد و آنچه مستی بیاورد حرام است پس عرق حرام می‌باشد.

در قیاس استثنایی، از دو جمله‌ی اولی یکی را «مقدم»، دیگری را «تالی» و در قیاس اقترانی، یکی را «صغری» دیگری را «کبری» می‌نامند و اما جمله سوم را در هریک از دو قیاس مزبور «نتیجه» می‌گویند. وجه تسمیه‌ی قیاس اول به استثنایی، به واسطه وجود حرف (لکن) در آن است که مفید معنی استثنا می‌باشد. و وجه تسمیه قیاس دوم به اقترانی، از نظر وجود حرف (و) در آن است که دالّ بر معیت و اقتران است.

۲- شریعت‌های قبل از اسلام: در حجت بودن شریعت‌هایی که قبل از شریعت اسلام دارای کتب آسمانی و احکام بوده‌اند، میان علما اختلاف شده. بعضی آنها را بطور کلی حجت نشناخته‌اند، و بعضی هم گفته‌اند، از مطالب آنها آنچه در قرآن یا احادیث نبوی ذکر و حکایت شده به جای خود حجت است، و آنچه در قرآن و احادیث از آنها ذکر نشده و فقط پیروان مذکور آن را نقل و روایت کرده‌اند، چون اظهارات آنها مورد اعتماد نیست حجّت ندارد.

۳- استحسان: که معنی ظاهری آن انتخاب راه حل نیکوتر است و در نزد حنفی‌ها و کسانی که آن را دلیل و حجت می‌دانند به عبارت مختلفی تعبیر و تفسیر شده از این قرار: بعضی گفته‌اند استحسان دلیلی است که به قلب مجتهد القا شده ولی بیان اوقاصر از تعبیر آن است.

بعضی دیگر برآنند که عدول از قیاسی به قیاس قویتر می‌باشد.

جماعتی گفته‌اند عدول از مقتضای قاعده و دلیل، به مقتضای عادت و رسوم است مانند اینکه رفتن به حمام و مهمانخانه و امثال آنها متضمن معاملاتی است که قاعدتا بایستی قبل از دخول در آنها مقدار توقف در محل، و مقدار اشیای مصرفی، با میزان کرایه و بهای هر کدام، قبلاً تعیین گردد. ولی عادت و رسوم مصلحت چنان دیده است، که موقع ورود به این اماکن ترتیبات مزبور رعایت نگردد، و این خود یک امر استحسان و پسندیده است.

طرفداران حجت بودن استحسان آیهی: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ﴾^۱ را دلیل مدعای خود قرار داده‌اند. ولی اکثر از علما برآنند که جهت حجت شناختن آن دلیلی وجود ندارد و تمام اظهارات دسته‌ی اول را رد کرده و گفته‌اند، در مورد تفسیر اول آنچه به قلب مجتهد القا شده چنانچه به درجه‌ی ثبوت رسیده باشد چه مجتهد بتواند آن را به قالب عبارت در آورد، و چه نتواند تعبیر کند، امری است معتبر و باید بدان عمل شود. و اگر به درجه‌ی ثبوت نرسیده باشد، امری مردود و غیر قابل توجه است. و در تفسیر دوم نیز گفته‌اند در صورتی که استحسان همان قیاس شرعی تلقی گردد، پس دلیل جداگانه و علی‌حده‌ی شمرده نمی‌شود و اختلاف موضوع ندارد. در این صورت بدیهی است میان

دو قیاس هر کدام قویتر است مقدم بر دیگری می باشد. و در مورد تفسیر سوم هم اظهار داشته اند اگر این عادت و رسوم در زمان پیغمبر و اصحاب و تابعین نیز برقرار بوده، لابد مستند به سنت تقریری یا اجماع تقریری بوده است، و در این صورت نیز دلیل مستقل و جداگانه محسوب نخواهد شد. و اگر در زمان آنها برقرار نبوده باز امری مردود و بدعت است. و در مورد آیهی مذکوره در فوق هم گفته اند کلمه‌ی (أَحْسَنَ) در آن به معنی ظاهرتر و بهتر است نه استحسان به یکی از معانی و تفسیرهای مذکوره در فوق به هر صورت اصل استحسان علاوه از اینکه بر حجت شناختن آن دلیلی موجود نیست چون برای آراء و عقاید خودسرانه راه باز می کند مورد مخالفت اکثر علما واقع گردیده و امام شافعی نیز در همین معنی گفته است: (مَنْ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَّعَ) یعنی: هر کس به استحسان قابل شود از خود شریعتی وضع کرده است.

۴ - مصالح مرسله: و آن هم بطوری که در مبحث مناسب اشاره شد، عبارت از آن است فقط به منظور مصلحت، حکمی بر حالت و وصفی شده باشد، که برای اعتبار یا الغای اعتبار آن وصف در حکم، هیچ گونه دلیلی در دست نباشد. مثل اینکه اجازه داده شود، شخص متهم به سرقت را به منظور اقرار گرفتن از او آزار و اذیت نمایند. در اینجا تهمت، وصف و اجازه‌ی آزار و اذیت، حکمی است که فقط به منظور اقرار گرفتن داده شده، ولی دایره تأثیر و اعتبار وصف تهمت در این حکم، یا الغای آن، هیچ گونه دلیلی از قبیل نصّ و یا اجماع، در دست نیست. وجه تسمیه‌ی آن به مصالح مرسله نیز از این راه است که از قید اعتبار و یا الغای اعتبار آزاد است. این اصل فقط در نزد امام مالک مورد قبول واقع شده، ولی سایر مذاهب به علت فقدان اعتبار وصف، آن را تردید کرده اند. و موضوع اجازه‌ی آزار کردن متهم به سرقت را نیز، همانطور که سابقا اشاره کردیم به احتمال براءت و بی گناهی متهم، و اینکه اذیت نکردن مجرم و گناه کار، به مراتب بهتر از آزار دادن بی گناه است، مورد اعتراض قرار داده اند. و بعضی از مالکیها هم می نویسند، دادن همچو اجازه‌ی در مذهب مالک قول ضعیفی است.

۵ - قول صحابی مجتهد: نیز از اموری است که در حجت بودن آن اختلاف زیادی شده، بعضی گفته اند قول مزبور بر غیر صحابی حجت و حتی مقدم بر قیاس است. بعضی هم آن را حجت ولی قیاس را مقدم دانسته اند جماعتی گفته اند موقعی حجت

شناخته می‌شود که پس از انتشار، مخالفی برای آن یافت نشود، و در این صورت اجماع سکوتی محسوب و فقها نیز به آن استناد می‌کنند. در نزد بعضی دیگر وقتی حجت شمرده می‌شود که مخالف قیاس باشد و دلیل آنها این است، صحابی مجتهد اگر دلیل قویتری نداشته باشد مخالف قیاس ننموده. بعضی هم در میان اصحاب، فقط قول ابوبکر و عمر را بنا بر حدیث: (اَقْتَدُوا بِاللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَ عُمَرُ) حجت دانسته‌اند. و هکذا اقوال دیگر که ذکر آنها موجب اطناب در کلام و فایده‌ی زیادی هم بر آن مترتب نیست و لی مذهب صحیح آن است که قول صحابی، نه بر صحابی دیگر، و نه بر غیر صحابی خواه تابعی، یا غیر تابعی، حجت نیست. چون هیچ وقت از ادله‌ی شرعی مستقلی محسوب نگردیده است و نیز مذهب صحیح آن است، چون صحابی، کتابی را تدوین ننموده مذهب او مورد وثوق نیست و نباید آن را تقلید کرد. لکن مذهب پیشوایان چهارگانه: یعنی ابوحنیفه، و مالک، و شافعی، و احمد، چون تدوین کتاب کرده‌اند موثوق به و قابل تقلید می‌باشد.

۶- یکی دیگر از اموری که در دلیل بودن آن اختلاف شده بدست نیاوردن دلیل و مدرک حکم است مثل اینکه به یک نفر مجتهد گفته شود: نماز وتر واجب است و مجتهد بگوید: هر حکمی مدرک و دلیل لازم دارد، من هر چه تفحص و جستجو کردم، برای وجوب نماز وتر مدرکی پیدا نکردم، و چون اصل مستحب هم عدم وجود دلیل است پس نماز وتر واجب نیست. این به دست نیاوردن دلیل بعد از تفحص، در نزد یک قسمت از شافعی‌ها خود دلیل انتفاء حکم می‌باشد. بعضی هم آن را دلیل ندانسته و گفته‌اند: بدست نیاوردن دلیل مستلزم عدم آن نیست.

۷- استقراء: و آن عبارت است از تتبع جزئیات یک کلی برای اثبات حکم همان کلی، و آن بر دو قسم است:

الف) استقراء تام: و آن در موردی است که تتبع در تمام جزئیات انجام گیرد، و در این صورت دلیل قطعی شناخته می‌شود، مثلاً اگر حیوانی دیده شد و معلوم نباشد خوراک خوردن در حال مزاجی آن مؤثر است یا خیر؟ می‌گوییم این حکم بطور یقین دربارهی او ثابت است، زیرا تأثیر خوراک در حال مزاجی ماهیت حیوان به واسطه‌ی ثبوت آن در تمام جزئیات ثابت گردیده است.

ب) استقراء ناقص: و آن در موردی است که تتبع در قسمت عمده‌ی از جزئیات انجام پذیرد، و در این صورت دلیل ظنی شناخته می‌شود. مثلاً اگر حیوانی به نظر رسید و معلوم نباشد حکم کلی آن که حرکت دادن فک پایین در موقع خوردن غذا باشد، درباره آن ثابت است یا نه؟ می‌گوییم: گمان می‌رود این حکم درباره‌ی آن ثابت باشد، زیرا حرکت دادن فک پایین جهت قسمت عمده‌ی از حیوانات محرز گردیده است. در اینجا دلیل ظنی و از روی گمان است چه نهنگ هم یکی از حیوانات است، و در موقع غذا خوردن فک بالا را حرکت می‌دهد، و شاید حیوان مورد بحث از آن قبیل باشد. این قسم استقراء در اصطلاح فقها به (الحاق فرد نادر باغلب) معروف است و درجه‌ی ظن در آن به تناسب تتبع در جزئیات می‌باشد، هر چه تتبع زیادتر به عمل آید ظن قویتری است.

۸ - استصحاب: و آن عبارت است از ثبوت وضعیتی در زمان دوم به علت اینکه همان وضعیت در زمان مقدم ثابت بوده و چیزی که باعث تغییر آن باشد به وجود نیامده است.^۱

این امر در نزد شافعی‌ها و قسمتی از حنفی‌ها حجت شناخته شده و دلایلی که در این باب اقامه کرده‌اند از این قرار است:

الف) اینکه حصول ظن از طریق استصحاب، امری ضروری و مدار تصرفات عقلاً در اقدام به معاملات و ارسال مرسولات، و سایر امور اجتماعی می‌باشد. چه اگر وجود چیزی در یک زمان دلیل بر بقای آن در زمان بعد نباشد، بایستی امور مزبور به واسطه‌ی شک و تردیدی که در بقا و ثبات وضعیت حاصل می‌شود، هیچ وقت صورت وقوع پیدا نکند.

ب) اینکه اگر استصحاب دلیل و حجت شناخته نشود، می‌بایست احکام و شرایعی که علم قطعی به وجود آنها حاصل گردیده، بقای آنها در زمانهای بعد مورد شک و تردید قرار گرفته، عمل بد آنها صحیح نباشد.

ج) اینکه مجتهدین امت اجماع کرده‌اند که اگر در بقای وضو، یا زوجیت، یا ملکیت شک و تردیدی حاصل گردد، این شک و تردید اثری نداشته، هر یک از امور مزبور بعد

(۱) مثلاً روزه در ماه رجب واجب نیست به دلیل اینکه از ابتدا واجب نبوده و حکمی هم که باعث تغییر این وضعیت باشد از شارع نرسیده.

از حصول شک و تردید نیز باقی و برقرار است، و چنانچه استحباب حجت نبود اجماع امت حکم به بقای آنها نمی‌کرد.

استحباب در موارد سه گانه‌ی زیر مطلقاً حجت شناخته شده است:

۱- استحباب عدم اصلی یعنی نفی چیزی که عقل آن را نفی کرده و از شارع حکمی در اثبات آن نرسیده باشد. مانند روزه‌ی ماه رجب که از اول واجب نبوده و شرع هم جهت اثبات آن حکمی صادر ننموده؛

۲- استحباب عموم یا نص؛

۳- استحباب چیزی، که شارع به واسطه وجود سببی، آن را اثبات نموده باشد. مانند ثبوت ملکیت مالی به واسطه‌ی خریداری آن.

هر یک از این استحبابها، مادام که عاملی جهت تغییر وضعیت آنها بروز ننموده بطور مطلق حجت است و باید بدان عمل نمود. ولی هر وقت عاملی جهت تغییر وضعیت آنها بروز نمود مانند اینکه در مورد چیزی که عقل آن را نفی کرده، یک مثبت شرعی پیدا شد، و در مورد عام، مخصصی ظاهر، و یا در مورد نص، ناسخی وارد گردید، و در مورد چیزی که شرع به واسطه‌ی وجود سببی آن را ثابت نماید، سبب مزبور از بین رفت، استحباب وجود نخواهد داشت.

معارضه با استحباب: استحباب ممکن است معارضی پیدا نموده اعتبار خود را از دست بدهد، به این ترتیب هرگاه یک امر ظاهر غالب ذو سببیتی که گمان برود از اصل استحباب قویتر است، با آن معارضه کند، این معارض مظنون به قوت، مقدم بر استحباب و باید طبق آن عمل شود. و اگر این امر ظاهر، به نحو مذکور در فوق نبود، به این معنی گمان قویتر بودن از استحباب درباره آن نرود، اثری نداشته اصل استحباب مقدم، و بدان باید عمل نمود. مثلاً اگر در آب زیادی که از مدت مکث و توقف آن در یک محل خیلی وقت نگذشته باشد، مقداری از مایعات نجس ریخت و آب تغییر نمود چون مدت مکث و توقف آب در محل خود، زیاد نبوده تا بتوان تغییر آن را به طول توقف نسبت داد، احتمال تأثیر این مایع نجس در تغییر آن قویتر، و لذا این امر ظاهر، مقدم بر استحباب، و موجب عدم طهارت آب خواهد بود. و اگر قبل از ورود این معارض مدت

زیادی، آب در محل خود مانده باشد، چون احتمال قویتر آن است، که تغییر آب به واسطه‌ی طول توقف بوده، و شاید قبل از ورود معارض صورت گرفته باشد، اصل استحباب مقدم و موجب حکم به طهارت آب می‌شود.

آنچه در بالا ذکر شد، استحباب مستقیم، یعنی ثبوت امری در زمان دوم به اعتبار ثبوت آن در زمان مقدم بود، اما ثبوت امری در زمان اول به اعتبار ثبوت آن در زمان دوم را، استحباب معکوس می‌گویند. مانند اینکه گفته شود: این کیل و وزنی که الآن هست همان کیل و وزنی است در زمان صدر اسلام بوده، به این طریق که زمان گذشته مستحب زمان حاضر باشد، چون استدلال بدان چندان روشن نیست، بعضی‌ها آن را به استحباب مستقیم برمی‌گردانند، و از آنجا که ورود در این مبحث مفید فائده به نظر نمی‌رسد از ذکر و تفصیل آن صرف نظر می‌شود.

مبانی فقه: بطور کلی مبنی و مدار فقه بر چهار امر است، که بعضی از مسائل آن بدون تکلف و بعضی با تکلف بدان چهار امر برمی‌گردد، و بی مناسبت نیست در پایان این مبحث به ذکر آنها پردازیم:

۱ - اینکه یقین و قطع از نظر استحباب حکم آن، هیچ وقت به وسیله شک و تردید، برطرف نمی‌گردد. و از مسائل آن یکی این است کسی که یقین به طهارت داشته باشد در وقوع حدث دچار شک و تردید گردد، حکم به بقای طهارت او می‌شود.

۲ - اینکه ضرر و زیان باید برطرف گردد، و از مسائل آن یکی این است، که مال غصبی در صورت بقای آن باید عیناً مسترد، و در صورت از بین رفتن، باید تاوان و غرامت آن داده شود.

۳ - اینکه رنج و مشقت باعث تسهیل در کار می‌شود، و از مسائل آن جواز قصر و جمع نماز، و خوردن روزه در مسافرت است، به شرط وجود شرایط آنها.

۴ - اینکه عادت همیشه معمول به است، و از مسائل آن یکی حداقل و حداکثر ایام قاعدگی ماهیانه‌ی زنان است.

قسمت ششم - تعادل و ترجیح

بطوری که در قسمتهای پنجگانه‌ی مذکوره از کتاب شرح داده شد، ادله‌ی فقه، انواع و اقسام متعددی دارد که از لحاظ قوت و ضعف با هم فرق دارند. چون ممکن است در یک مورد، دو یا چند دلیل با هم روبرو شده معارضه نمایند، علمای اصول از طریق ترجیح یکی بر دیگری رفع اشکال کرده، قسمتی از کتابهای خود را بنام (تعادل و ترجیح) به این مبحث اختصاص داده‌اند. تعادل به معنی تقابل و تعارض دو چیز و ترجیح به معنی برتری دادن چیزی بر چیز دیگری است. از آنجا که مواجهه و تعارض یک نوع است، و برتری دادن انواع و جهات متعدد دارد، تعادل را به صیغه‌ی مفرد و ترجیح را به صیغه‌ی جمع آورده‌اند.

تعادل و تعارض دو دلیل قطعی، امری محال و غیر ممکن است، زیرا دلیل قطعی، و مفید علم یقینی، و علم یقینی هم امر ثابت و غیر قابل ترجیحی می‌باشد، و چنانچه یک دلیل، ثبوت قطعی چیزی برساند، و دلیل دیگر عدم ثبوت قطعی همان چیز را مدلل دارد، لازم می‌آید امری هم ثابت و هم غیر ثابت بوده، و این خود اجماع و نقیض است که عقلاً ممنوع می‌باشد. این اشکال چون متوجه قطعی بودن دو دلیل است مادام که هر دو قطعی می‌باشد اشکال مزبور باقی است خواه آن دو دلیل هر دو عقلی، یا هر دو نقلی، یا یکی عقلی و دیگری نقلی باشد. ولی تعادل و تعارض دو دلیل که یکی از آنها ظنی و دیگری عقلی بوده، یا هر دو ظنی باشند، چون ترجیح یکی بر دیگری میسر است، امری ممکن می‌باشد. و از آنجا که بحث ما در این مورد روی دلیل نقلی است گوئیم: هرگاه دو دلیل نقلی، یکی قطعی و دیگری ظنی باشد، تکلیف و معلوم بدیهی است قطعی بر ظنی ترجیح دارد. و اگر هر دو ظنی بوده و پای مرجحی هم در بین نباشد، بنابر مذهب مختار هر دو ساقط شده و به هیچکدام نباید عمل کرد. بعضی گفته‌اند: در این مورد شخص

مختار است، و به هر کدام بخواهد می‌تواند عمل کند. و بعضی هم گفته‌اند در عمل به یکی از آن دو توقف و تردید حاصل می‌شود. بعضی برآنند در امور واجب شخص مختار است به هر کدام که بخواهد عمل کند، و در غیر واجب هر دو ساقط می‌شوند.

در موردی که دو قول و دو فتوای متنافی از یک مجتهد روایت شود، چنانچه این دو قول متعاقب هم، یعنی یکی بعد از دیگری بوده، قول دوم معتبر و قول اولی مرجوع عنه محسوب می‌گردد. و اگر متعاقب نبوده و با هم گفته شده باشد، هر کدام را که خود مجتهد اشاره به ترجیح یا اولویت کرده باشد، دارای اعتبار است. و اگر در کلام مجتهد هم آثار و علائم ترجیح یکی از آنها وجود نداشت هر دو قول مورد تردید خود مجتهد محسوب می‌گردد. و این نوع تردید برای امام شافعی در شانزده یا هفده مورد صورت وقوع پیدا کرده. بعضی از فقها برآنند از این دو قول، هر کدام مخالف قول ابوحنیفه است راجح تر می‌باشد. زیرا مخالفت او با ابوحنیفه لابد مستند به دلیلی بوده است. و بعضی دیگر گفته‌اند هر کدام که موافق با قول ابوحنیفه است ترجیح دارد زیرا آنچه مورد اتفاق دو نفر از پیشوایان مسلم مذهب واقع گردد به حقیقت نزدیکتر است، و این نظریه‌ی قفال مروزی و امام نووی است. نظریه‌ی اول مربوط به ابوحامد اسفراینی می‌باشد. ولی مذهب اصح آن است، ترجیح میان این دو قول بسته به مقتضای نظر مجتهد است خواه موافق قول ابوحنیفه باشد، یا مخالف آن. و اگر نظر مجتهد هم در ترجیح یکی از آنها دچار تردید گردید، در حکم ترجیح باید توقف نمود.

هرگاه قول مجتهد در یک مسأله بخصوص نامعلوم، ولی در مسأله‌ی نظیر آن معلوم باشد، این قول مربوط به نظیر را، در مسأله مورد بحث نیز معتبر دانسته و آن را قول استخراجی می‌گویند. زیرا از مسأله‌ی نظیر، استخراج و در مسأله اولی به کار برده شده. و این قسم قول را هیچ وقت نباید بطور مطلق به مجتهد مذکور نسبت داد، و بلکه باید گفت این قول استخراجی او است، تا در میان قول منصوص و قول استخراجی یک مجتهد فرق و تفاوتی وجود داشته باشد.

گاهی میان نصّ مربوط به چیزی با نصّ دیگری که مربوط به نظیر آن چیز است تعارض حاصل می‌شود، مثل اینکه مجتهدی در مورد عرق بگوید حلال است، و در

مورد شراب بگوید حرام است، نسبت به این دو چیز که شبیه و نظیر همدیگر هستند دو حکم داده شده که هر کدام مخالف آن دیگری است. همین نوع تعارض منشاء اختلاف اصحاب یک مجتهد در نقل مذهب و نظریه‌ی او نسبت به دو مسأله‌ی مزبور می‌گردد به این معنا بعضی از اصحاب مجتهد هر دو حکم را به جای خود تثبیت نموده و بین عرق و شراب فرق و تفاوت قائل شده یکی را حلال و دیگری را حرام می‌داند. بعضی دیگر نصّ مربوط به هر یک از آنها را برای آن دیگری استخراج کرده و در نتیجه برای هر کدام از عرق و شراب دو قول یکی منصوص و دیگری مستخرج نقل می‌کنند. مثلاً عرق به قول منصوص حلال و در قول مستخرج حرام و شراب در قول منصوص حرام و در قول مستخرج حلال فرض می‌شود^۱ در این صورت به تفرقه و تفاوت میان قول منصوص و قول مستخرج پرداخته، گاهی قول منصوص را با ذکر مرجحی بر قول مستخرج ترجیح داده، و گاه برعکس قول مستخرج را با ذکر مرجح بر قول منصوص ترجیح می‌دهند.

ترجیح

ترجیح: میان دو دلیل، عبارت از آن است که یکی از آنها را به وسیله یکی از جهات رجحان، نسبت به آن دیگری تقویت نمود. مذهب اصحّ آن است عمل به راجح امری واجب و عمل به مرجوح امری محال است خواه آن راجح قطعی باشد یا ظنی. همانطور که سابقاً شرح داده شد دو دلیل قطعی متعارض چون هر کدام منافی آن دیگری، و ثبوت هر دوی آنها مستلزم اجتماع دو نقیض خواهد بود، هیچکدام از آنها مصداقی پیدا نکرده، و تعارض و ترجیح در آنها مورد نخواهد داشت.

هرگاه دو نصّ در یک مورد وارد شد و قابل نسخ هم بودند هر کدام متأخر^۲ هستند ناسخ آن دیگری است که متقدم و زودتر وارد گردیده، خواه این دو نصّ، هر دو آیه، یا هر دو حدیث نبوی، یا یکی از آنها آیه، و دیگری حدیث باشد.

(۱) ذکر شراب و عرق بطور مثال و از نظر روشن مطلب است و الا هیچ مجتهدی رأی به حلال بودن شراب نداده است.

(۲) هر چند این متأخر حدیث احادی باشد زیرا دوام حکم متقدم تا موقعی است که دلیلی و لو ظنی باشد با آن معارضه ننماید.

در مورد دو نص متعارض، مذهب اصح آن است که اگر ممکن شود، عمل به هر دوی آنها بهتر از ترجیح یکی و الغای آن دیگری می باشد و حتی الامکان باید راه آن را بدست آورد، مثلاً حدیث: (أَيُّمَا أَهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهَّرَ) یعنی: هر پوستی که دباغی بشود پاک می گردد و حدیث: (لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِأَهَابٍ وَلَا عَصَبٍ) یعنی: انتفاع نبرید از مردار نه به جلد و پوستش و نه به رگش، ظاهراً با هم تعارض دارند ولی حدیث دوم چون شامل جلد دباغی شده و جلد دباغی نشده است حمل بر جلد دباغی نشده گردیده و بدین وسیله بین دو حدیث جمع و به هر دو عمل می شود.

و تعارض دو دلیل نه آیه ی قرآن بر حدیثی مقدم گذاشته می شود و نه حدیث نبوی بر آیه، چه بطوری که سابقاً اشاره کردیم هر دو از یک ناحیه هستند. بعضی از علما آیه را مقدم بر حدیث دانسته اند و دلیل آنها این است که معاذ قبلاً به آیات قرآن حکم می کرد و اگر در قرآن مدرکی به دست نمی آورد، آن وقت به حدیث نبوی استناد می جست، و حضرت رسول هم به این ترتیب رضایت داده است. بعضی دیگر به موجب آیه ی: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^۱ حدیث نبوی را بر آیه ی قرآن مقدم داشته اند. مثال تعارض آیه و حدیث مانند اینکه در آیه ی: ﴿لَا أُجِدُّ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ تا برسد به آیه ی: ﴿أَوْ لَحْمِ خَنزِيرٍ﴾^۲ گوشت خوک بطور کلی حرام شده و در حدیثی که از حضرت رسول ﷺ، درباره ی بحر روایت شده می فرماید: (هُوَ الطَّهْوَرُ مَائُهُ وَ الْحَلْلُ مَيْتَتُهُ) یعنی دریا آبش مطهر و مردارش هم حلال است. این آیه و حدیث چون هر دو شامل خوک دریایی هستند با هم تعارض دارند لکن کلمه ی خنزیر در آیه ی فوق همانطور که متبادر به ذهن است حمل بر خوک بری شده بدین وسیله تعارض رفع و جمع بین دو دلیل به عمل آمده است.

هرگاه جمع بین دو دلیل متعارض میسر نگردد اگر تأخر یکی از آنها به حسب تاریخ معلوم باشد، همان دلیل متأخر ناسخ دلیل متقدم است. و اگر معلوم نباشد کدام یک متأخرند، و تاریخ آنها هم مقارن نبوده در عین حال قابل نسخ باشند، چون عمل به هر

(۱) سوره نحل آیه: ۴۵ مقدمه آیه و انزلنا الیک الذکر لتبین... یعنی: نازل کردیم به سوی تو قرآن تا روشن سازید برای مردم امر و نهی که به سوی آنها نازل شده.

(۲) سوره انعام آیه: ۱۴۶.

کدام از آنها مشکل است باید در صدد دلیل دیگری برآمد. و اگر نزول آنها مقارن هم باشد و قابل نسخ نبودند و ترجیح یکی از آنها برای شخص متفکر و ناظر مشکل بود در عمل به هر کدام مختار و مخیر است ولی اگر ترجیح میسر باشد باید در صدد به دست آوردن مرجح برآید.

جهات ترجیح

جهات ترجیح دادن بعضی از ادله نقلیه بر بعضی دیگر هفت نوع است از این قرار:

- ۱ - ترجیح به حسب حال روایت کننده؛
- ۲ - ترجیح به حسب حال دلیلی که روایت شده است؛
- ۳ - ترجیح به حسب مدلول دلیل؛
- ۴ - ترجیح به حسب امور خارج؛
- ۵ - ترجیح به حسب اجتماعات؛
- ۶ - ترجیح قیاسات بر حسب قوّت وضعف آنها؛
- ۷ - ترجیح بر حسب تعریفات شرعیه.

ترجیح به حسب حال روایت کننده

جهات ترجیح یک دلیل بر دلیل دیگر از لحاظ اشخاصی که آن را روایت کرده‌اند اموری چند به قرار ذیل است:

- ۱ - زیادی دلائلی که یک مطلب را تأیید کند، و همچنین زیادی طرق روایت به این معنی هر کدام از دو دلیل که بیشتر مدارک دائر به تأیید آن موجود است، یا هر کدام که از طرق بیشتری روایت شده باشد، مقدّم بر دلیل دیگر است؛
- ۲ - عدّه اشخاصی که واسطه‌ی بین مجتهد و پیغمبر بوده‌اند کمتر باشد. زیرا هر چه عده‌ی ناقل کمتر باشد اطمینان به صحّت خبر بیشتر است؛
- ۳ - آشنایی روایت کننده به فقه و لغت و نحو؛
- ۴ - ائصاف روایت کننده بورع، هوش، بیداری، معروفیت نسب و حفظ کردن اخبار؛

- ۵- ذکر مطالبی که باعث اصل خبر شده است؛
- ۶- شنیدن اخبار از راوی بدون حایل و حجاب؛
- ۷- اینکه روایت کننده مرد و آزاد باشد؛
- ۸- اینکه از اکابر صحابه بوده باشد؛
- ۹- اینکه دارای دو اسم و اهل تدلیس نباشد؛
- ۱۰- روایت عین الفاظ خبر، مقدم بر روایت معنی آن است؛
- ۱۱- روایت کسانی که خبر درباره خود آنها وارد شده باشد مقدم بر روایت دیگران است؛
- ۱۲- ناقل از قول پیغمبر مقدم بر ناقل از فعل اوست و ناقل از فعل مقدم بر ناقل از تقریر او می باشد.

قسمت عمده‌ی خصائل و صفات روایت کننده‌ی خبر که در ترجیح خبر آنها تأثیر دارد به قراری است که ذکر شد. بطور کلی روایت کسانی که بیشتر دارای صفات و خصائل مزبوره باشند به روایت اشخاصی که کمتر آن صفات دارند یا اصلاً ندارند مقدم است.

جهات ترجیح دلیل از لحاظ خود خبر روایت شده

عبارت خبر هر چه فصیح‌تر باشد مقدم‌تر است. اخباری که حاکی از انجام اعمالی بیشتری است مقدم بر اخباری است که حاکی از انجام عمل کمتر باشد. مثلاً خبر دائر به اینکه عده‌ی تکبیر روز عید هفت است مقدم است بر خبر دائر به اینکه عده آن چهار می باشد. خبری که به لغت قریش باشد مقدم بر خبری است که به لغت قریش باشد مقدم بر خبری است که به لغت غیر قریش باشد. اخبار وارده بعد از هجرت مقدم بر اخبار قبل هجرت می باشد. اخبار حاکی از علوّ شأن پیغمبر مقدم بر اخبار غیر آن است. اخباری که ذکر علت در آن شده باشد مقدم بر اخباری است که علت آن ذکر نشده. همچنین اخباری که علت در آن قبل از حکم ذکر شده باشد مقدم بر اخباری است که علت بعد از حکم ذکر شده باشد زیرا تقدم علت بهتر ارتباط آن را به حکم می رساند.

اخبار مشعر بر تهدید و تاکید مقدم بر اخبار خالی از آنها می باشد مثلاً خبر (أَيُّمَا أَمْرًاؤُ تَكُحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ أَذْنٍ وَلِيَّهَا فَيُكَاحُهَا بَاطِلٌ فَيُنْكَاحُهَا بَاطِلٌ) که ابو داود نقل کرده بر خبر (أَلَايْمٌ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا) که مسلم روایت کرده مقدم است زیرا اولی دارای تاکید می باشد. عام مطلق مقدم بر عام ذی سبب است، چه به احتمال اینکه عام ذی سبب مخصوص سبب است کمتر از عام مطلق تلقی می گردد. عام شرطی مانند من و ماء شرطیه مقدم بر نکره ی منفی. و عام نکره ی منفی مقدم بر سایر صیغه های عموم از قبیل معرّف بالف لام و اضافه می باشد. جمع معرّف بالف لام و اضافه مقدم بر من و ماء شرطیه است. جمع معرف الف لام و من ماء شرطیه نیز مقدم بر جنس معرّف بالف لام و اضافه می باشد، زیرا الف لام در جنس ممکن است برای عهد باشد. عامی که تخصیص پیدا نکرده مقدم بر عامی است که تخصیص پیدا کرده باشد. همچنین عامی که کمتر تخصیص پیدا کرده، مقدم بر عامی است که بیشتر مورد تخصیص قرار گرفته باشد. اقتضا مقدم بر ایماء، و ایماء مقدم بر اشاره است. ایما و اشاره مقدم بر مفهوم موافق و مفهوم مخالف می باشد، و مفهوم موافق مقدم بر مفهوم مخالف است.

جهات ترجیح دلیل از نظر مدلول آن

خبری که باعث نقل از حال برائت اصلیه باشد مقدم بر خبری است که تثبیت برائت اصلیه کند. مثلاً خبر (مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ) که حکم بر گرفتن وضو و نقل از حالت اصلیه ی وضو نداشتن است مقدم بر خبری است که روایت شده یک نفر از پیغمبر، ﷺ، سؤال کرد: (مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ هَلْ عَلَيْهِ وَضُوءٌ) پیغمبر، ﷺ، جواب داد: (لَا إِنَّمَا هُوَ بَضْعَةٌ مِنْكَ) که دایر بر نگرفتن وضو و ابقای حالت اصلیه می باشد. و همچنین خبری که دایر به اثبات چیزی باشد، مقدّم بر خبری است که دایر به نفی آن باشد. خبر متضمّن بر تکلیف، مقدّم بر خبر متضمّن انشاء است. زیرا طلب تحقق امری به جمله ی خبریه قویتر از طلب به انشائیّه می باشد. هرگاه دو دلیل، هر دو خبر یا هر دو انشا بودند، هر کدام از آنها که دایر به منع و حظر هستند مقدّم بر آن دیگری است که دایر به ایجاب می باشد. زیرا حظر برای دفع مفسده، و ایجاب برای جلب مصلحت است، و البته دفع مفسده مقدّم بر جلب

مصلحت است، خبر دایر به ایجاب، مقدم بر خبر دایر به کراهت است. و خبر دایر به کراهت، مقدم بر خبر دایر به ندب است، و ندب هم بر اباحه مقدم می‌باشد. خبری که معنی آن معقول باشد مقدم بر خبری است که معنی آن معقول به نظر نرسد خبری که نفی عقوبت کند. مقدم بر خبری است که آن را اثبات نماید. خبر دائر به اثبات حکم وضعی مقدم بر خبر دائر به اثبات حکم تکلیفی است. مثلاً اگر یکی از دو خبر دلالت کند بر شرط بودن چیزی و دیگری دلالت بر نهی از عمل آن چیز کند در هر حالتی خبر اولی مقدم بر دومی است.

جهات ترجیح دلیل از لحاظ امور خارج

دلیل موافق با دلیل دیگر، مقدم بر دلیلی است که موافق با آن دلیل دیگر نباشد.^۱ دلیل موافق با حدیث مرسل، یا قول صحابی، یا اهل مدینه، یا اکثر از علما، مقدم بر دلیلی است که موافق با آنها نباشد.

هرگاه یکی از دو دلیل موافق با قول صحابی باشد، که آن صحابی به موجب نص شارع در موضوع مخصوصی دارای امتیاز و مزیت شده باشد بر دلیل دیگری که موافقت با قول آن صحابی نداشته مقدم است. مثلاً حضرت رسول، ﷺ، در حدیث: (أَفَرَضُكُمْ زَيْدٌ وَأَعْلَمُكُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مَعَاذٌ، وَأَفْضَاكُمْ عَلِيٌّ) برای هر کدام از این اشخاص در یک موضوع معینی مزیت و امتیازی قائل شده، بنابراین اگر یکی از دو دلیل در فرائض موافق قول زید، و در حلال و حرام موافق قول معاذ، و در قضاوت موافق قول علی بن ابی طالب رضوان الله علیهم باشد، بر دلیل دیگری که در مسائل مربوطه موافقت با آنها نداشته باشد مقدم است. توضیح این نکته نیز لازم است که بنا به مذهب شافعی هرگاه زید در مسأله فرائض قولی نداشت، موافقت با معاذ و اگر معاذ هم در آن مسأله قولی نداشت، موافقت با قول علی بن ابی طالب. مُرَجِّح یکی از دو دلیل مذکور خواهد بود. زیرا جمله‌ی أَفَرَضُكُمْ زَيْدٌ، بر عموم خود ثابت، و مفاد جمله‌ی أَعْلَمُكُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مَعَاذٌ یعنی در غیر فرائض و هکذا.

(۱) این قسمت در نوع اول از جهات ترجیح هم اشاره شد.

جهات ترجیح از لحاظ اجماع

اجماع چون مصون از نسخ است مقدم بر نص می‌باشد، خواه کتاب یا سنت. و اجماع صحابه نیز مقدم بر اجماع طبقه‌ی بعد است. به دلیل حدیث (خیر القرون قرنی ثمّ الذین یلونهم). اجماع عموم امت شامل بر طبقه‌ی عوام هم مقدم بر اجماعی است که عوام مخالف آن باشد. اجماعی که با موضوع آن مخالف نشده باشد مقدم بر اجماعی است که سابقاً مورد مخالفت شده باشد.

جهات ترجیح قیاسات

ترجیح قیاسی بر قیاس دیگر به واسطه قوّت و ضعف آنها می‌باشد، و جهات آن از این قرار است:

۱ - قوت دلیل اصل: یعنی در میان دو قیاس هر کدام که دلیل اصل آن قویتر باشد مقدم بر دیگری است. مثلاً قیاسی که دلالت آن از طریق منطوق باشد، بر قیاسی که دلالت آن از طریق مفهوم باشد ترجیح دارد. زیرا دلالت منطوق قویتر از دلالت مفهوم است.

۲ - تجانس فرع با اصل: به این معنی قیاسی که فرع آن از جنس اصل باشد، مقدم بر قیاسی است که فرع آن از جنس اصل نباشد. مثلاً شافعی‌ها در مورد ارش^۱ جنایات، آنچه را کمتر از ارش^۲ موضحه^۲ باشد، قیاس بر ارش^۳ موضحه کرده‌اند، تا بر عاقله^۳ تحمیل و تعلق گیرد. و حنفی‌ها آن را قیاس بر غرامت اموال کرده‌اند، تا تحمیل بر عاقله نگردد، قیاس اول چون فرع با اصل آن یک جنس و هر دو اثر جنایت بر بدن هستند قویتر و مقدم بر قیاس دوم است که اصل و فرع آن تجانس ندارد.

۳ - قوّت علت: یعنی قیاسی که علت آن مبنی بر دو اصل یا چند اصل باشد بر قیاسی که علت آن مبنی بر یک اصل باشد ترجیح دارد. مثلاً اگر کسی مالی را به قصد خریداری

(۱) ارش به معنی دیه و مالی است که بابت نقص حاصله از جنایت بدنی داده شود.

(۲) موضحه جراحت و زخمی است که تا استخوان شکافته و استخوان پیدا می‌شود.

(۳) عاقله کسانی هستند که از طرف پدر قرابت داشته و وارث باشند در موارد جنایات، دیه‌ی حاصله از جنایت هر جنایتکاری به این قبیل اقارب تعلق می‌گیرد.

در دست گرفت و نزد او از بین رفت. شافعی‌ها می‌گیرند چون در دست گرفتن عین مال به منظور شخصی و بدون استحقاق بوده باید مانند مالی که از طریق غصب و عاریت در دست گرفته و از بین رفته باشد، آن را غرامت و تاوان بدهد. ولی حنفی‌ها می‌گویند در دست گرفتن آن به منظور تملک بوده است. قیاس اول چون علت آن مبنی بر دو اصل یکی عاریه و دیگری غصب است مقدم بر قیاس دوم است که مبنی بر قصد تملک تنها می‌باشد.

۴- ذاتی بودن علت: به این معنی قیاس که علت آن وصف ذاتی محل باشد از قبیل مستی آوردن شراب مقدم بر قیاسی است که علت آن وصف ذاتی محل نبوده، بلکه حکم شرعی، سبب تعلق آن به محل شده باشد. مانند وصف نجاست و حلال و حرامی آن. مثلاً قیاس عرق بر شراب به جامعه‌ی این که هر دو مستی می‌آورند مقدم بر قیاسی است که به جامعه‌ی نجس بودن آنها باشد.

۵- اینکه اوصاف علت کمتر باشد: یعنی میان دو قیاسی که هر کدام اوصاف علت آن کمتر باشد، مقدم بر قیاسی است که اوصاف علت آن بیشتر باشد چه کثرت اوصاف موجب اعتراضات و ضعیف شدن قیاس می‌گردد.

۶- اقتضای احتیاط علت: به این معنی قیاسی که علت آن اقتضای احتیاط بیشتر داشته باشد، بر قیاسی که اقتضای احتیاط آن کمتر باشد مقدم است. مثلاً اگر گفته شود لمس زن نامحرم بدون شهوت، موجب نقض وضو می‌شود، احتیاط آن بیشتر است تا گفته شود لمس آن با شهوت موجب نقض وضو است.

۷- عام بودن اصل علت: یعنی قیاسی که علت آن در تمام جزئیات عمومیت داشته باشد، مقدم بر قیاسی است که در تمام جزئیات عمومیت نداشته باشد. مثلاً در مورد خوراکی‌ها قیاسی که علت آن طعم و مزه باشد چون در تمام جزئیات وجود دارد، مقدم بر قیاسی است که علت آن، کیل باشد زیرا کیل در مقادیر خیلی کم موضوعی ندارد.

۸- موافقت علت با اصول شرعیه: و همچنین موافقت با علت دیگری، به این معنی قیاسی که علت آن با چند اصل شرعی موافقت داشته باشد مقدم بر قیاسی است که علت آن با یک اصل شرعی موافق باشد. و همچنین قیاسی که علت آن با علت دیگری موفق باشد، مقدم بر قیاسی است که علت آن موافق علت دیگری نباشد.

۹ - قوت مسلک علت: از مسالک علت که در محل خود شرح داده شد بعضی قوی و بعض ضعیف‌تر هستند و قیاسی که علت آن به مسلک قوی ثابت شده باشد، مقدم بر قیاسی است که علت آن به مسلک ضعیف‌تر ثابت شده باشد. درجه‌ی قوت و ضعف مسالک مزبور به ترتیبی است که بیان می‌شود، و هر کدام که مقدم ذکر شده قوی‌تر می‌باشد از این قرار:

۱ - اجماع قطعی؛

۲ - نص قطعی؛

۳ - اجماع ظنی؛

۴ - نص ظنی؛

۵ - ایماء؛

۶ - سبر؛

۷ - مناسبت؛

۸ - شبهه؛

۹ - دوران.

و هکذا دوران نسبت به سایر مسالک دیگر. تقدم اجماع بر نص، به واسطه آن است که اجماع قابل نسخ نیست. تقدم ایماء و مناسبت بر شبهه و دوران، از تعریفهایی که در مبحث مسالک برای آنها ذکر شد معلوم و محتاج به تکرار نیست. تقدم سبر بر مناسبت، از این جهت است که در سبر اوصافی که صلاحیت علیت ندارند باطل شده. تقدم شبهه بر دوران، به واسطه‌ی شباهت آن به مناسبت است. علت رجحان دوران بر بقیه‌ی مسالک نیز، از تعریفات آنها که در جای خود ذکر شده استنباط می‌گردد. قیاس المعنی هم، مقدم بر قیاس الدلالة است. زیرا قیاس المعنی شامل بر علت مناسب است و قیاس الدلالة همانطور که سابقاً گفته شد شامل بر لازم یا اثر یا حکم علت می‌باشد.

۱۰ - اهمیت وصف: وصف بر سه نوع است حقیقی، عرفی، شرعی و درجه اهمیت آنها نیز به ترتیبی است که ذکر شد.

وصف حقیقی: آن است بدون احتیاج به چیز دیگر به تصور در آید.

وصف عرفی: آن است که تصور آن محتاج به اطلاع بر عرف باشد.

وصف شرعی: آن است که تصور آن محتاج به اطلاع بر شرع باشد. علت تقدم

حقیقی بر عرفی و شرعی عدم احتیاج آن به امر خارج است. و علت تقدم عرفی بر

شرعی هم آن است که اتفاق رأی در عرف بیشتر از شرع است. و در هر یک از اوصاف

حقیقی، عرفی، و شرعی، وجودی آنها مقدم بر عدمی است. و همچنین بسیط آنها، مقدم

بر مرکب می باشد. زیرا عدمی و مرکب ضعیف تر از وجودی و بسیط هستند.

۱۱ - علتی که دارای مناسب ظاهری باشد، و همچنین علتی که اطراد و انعکاس

داشته باشد. مقدم بر علت مطّرد است. و علت مطّرد نیز بر علت منعکس برتری دارد.

۱۲ - علتی که از محل نص تجاوز کند، مقدم بر علت قاصری است که از محل

نص تجاوز ننماید. و همچنین میان علت هایی که از محل نص تجاوز کنند هر کدام که در اثر

تجاوز از محل نص فروعات بیشتری داشته باشد. بر آن دیگری که فروعات کمتر دارد

مقدم است.

جهات ترجیح از نظر حدود و تعریفات شرعیه

میان دو تعریف شرعی هر کدام که روشتر است بر آن دیگری مقدم و همچنین

تعریفی که اجزای آن بالتمام امور ذاتی هستند بر تعریفی که اجزای آن تمام یا بعضی از آن

امور عرضی است تقدم دارد. تعریف به الفاظ صریح، مقدم بر تعریف به الفاظ غیر

صریح از قبیل مجاز و یا مشترک است. تعریف باعم شامل افراد بیشتری است، بر

تعریف باخص که شامل افراد کمتری می باشد تقدم دارد. و همینطور تعریف هایی که موافق

با نقل از شرع و یا نقل از لغت باشد، مقدم بر تعریف های مخالف با آنها است. بطور کلی

جهات و طرقی که باعث غلبه ی ظن و تقویت آن گردد بر جهات دیگر ترجیح و برتری

دارد.

قسمت هفتم - اجتهاد و تقلید

اجتهاد

اجتهاد در لغت به معنی رنج و مشقت کشیدن، و در اصطلاح عبارت است از به کار بردن شخص فقیه، تمام طاقت و توانایی خود را در تحصیل ظن نسبت به حکم شرعی. منظور از فقیه در این تعریف کسی است، که با داشتن اطلاعات لازمه آماده و مهیای تحصیل ظن به حکم شرعی بوده، و پس از به دست آوردن آن حقیقت فقیه شناخته شود. در این صورت مراد از فقیه و مجتهد یکی است.

از دقت در تعریف فوق معلوم می‌گردد، فقط مطالبی مورد اجتهاد قرار می‌گیرد که دلیل قطعی نداشته، و شخص مجتهد با تحمل رنج و به کار بردن تمام توانای خود نسبت به حکم آنها تحصیل ظن نماید، از قبیل وجوب نیت در وضو، یا وجوب قصاص در مورد قتل به وسیله آلات و ادوات سنگین وزن و سایر مطالب مورد اختلاف. لکن مطالبی که دلیل قطعی دارند از قبیل وجوب نمازهای پنجگانه، و حرمت عمل زنا، و سایر مسائلی که مورد اتفاق امت هستند محل اجتهاد واقع نمی‌گردد.

اجتهاد از نظر حکم چهار قسم است

واجب عینی، واجب کفایی، مندوب، و حرام.

واجب عینی: اجتهاد در مسأله ایست که از مجتهد سوال شود و بیم از بین رفتن آن مسأله در میان باشد.

واجب کفایی: اجتهاد در مسأله ایست که بیم از بین رفتن آن وجود نداشته، و مجتهد دیگری هم که بتواند حکم آن را تعیین نماید موجود باشد.

مندوب: اجتهادی است که قبل از وقت درباره مسائلی که حکم معینی ندارد به عمل

حرام: اجتهادی است که در مقابل دلیل قاطعی به عمل آید.
اطلاق لفظ اجتهاد بر این قسم فقط به مناسب رنج بیهوده‌ی است که در استنباط حکم به کار رفته و الاً عنوان اجتهاد ندارد.

شرایط مجتهد

مجتهد باید دارای شرایط ذیل باشد:

۱ - بحد بلوغ رسیده، و علاوه بر هوش و قریحه‌ی ذاتی، دارای ملکه‌ای باشد که به وسیله‌ی آن بتواند احکام شرع را از ادله‌ی فقهیه استنباط نماید.

۲ - نسبت به دلیل عقلی یعنی برائت اصلیه، و طریقه‌ی تمسک بدان، آشنایی و بصیرت کامل داشته باشد. زیرا همانطور که در محل خود شرح داده شد، استصحاب عدم اصلی مادام که دلیل شرعی تغییری در وضعیت آن نداده، حجت و مورد استناد شناخته می‌شود.

۳ - درجه متوسط اطلاع از مواد ذیل داشته باشد:

الف) علوم آلی زبان عرب مانند: لغت، صرف، نحو، معانی، بیان و امثال آنها، چه آیات و احادیثی که مدارک احکام شرع می‌باشد تماماً عربی و فهم معانی آنها منوط و موکول به داشتن اطلاع از علوم مزبور است؛

ب) علم اصول فقه: زیرا علم مزبور طریقه و کیفیت استنباط احکام از مدارک آنها را نشان می‌دهد، و مجتهد باید از آن مطلع باشد؛

ج) آیات و احادیثی که مدرک احکام واقع گردد: مقصود از اطلاع بر آیات و احادیث مزبور این است که مواقع نزول آنها را از حیث تقدم و تأخر بدانند؛

درجه متوسط اطلاع از مواد فوق عبارت از این است، به اندازه‌ی رفع احتیاج و به مقداری که جهت استنباط احکام لازم و ضرور شناخته شود، اطلاع و آگاهی داشته باشد، نه اینکه در صرف و نحو و لغت مثلاً در ردیف علمای درجه‌ی اول فن از قبیل اصمعی و خلیل و سیبویه قرار گیرد؛

۴ - اطلاع کافی به مواقع اجماع: زیرا اجماع هم یکی از مدارک احکام است و مجتهد باید از مواقع آن خبیر و آگاه باشد، مبدا اجتهاد او در یک مسأله مخالف و موجب خرق اجماع گردد. چه، خرق اجماع امری است حرام، و دارای هیچ گونه اعتباری نیست. در این مورد هم در حفظ داشتن تمام مواقع اجماع لازم نیست و همین قدر اطمینان حاصل گردد، که استنباط حکم مخالفتی با اجماع ندارد، کافی است.

۵ - همچنین اطلاع کافی درباره‌ی ناسخ و منسوخ و اسباب نزول آیات، و تشخیص احادیث متواتر از آحاد، و تمیز صحیح آن از غیر صحیح، و بصیرت به حال روایت کنندگان احادیث از حیث مقبولیت، یا مردودیت آنها.

معرفت به مطالب فوق از این نظر است که در موقع استنباط حکم آیه‌ی ناسخ را بر آیه‌ی منسوخ مقدم داشته آن را مدرک قرار دهد، و از توجه به اسباب نزول آیات پی به اصل مقصود ببرد، در اجتهاد خود خطا نکند. در مورد احادیث نیز متواتر را بر آحاد، و صحیح را بر غیر صحیح مقدم داشته، احادیثی را که روایت کننده‌ی آن مقبولیت دارد، بر احادیثی که راوی آن مردود است مقدم بدارد. در دوره‌های اخیر ادوار اسلامی و زمان حاضر، که جهت تتبع و تحقیق در حال روایت کنندگان احادیث و سائلی در دست نیست، کسب اطلاع از کتب محدّثین درجه‌ی اول، مانند امام احمد حنبل و مسلم و بخاری صاحب صحیحین کافی است. زیرا تعدیل و ترجیح این اشخاص معتبر شناخته شده است.

مراتب فوق مطالبی است که رعایت آنها در مورد مجتهد و اجتهاد لازم و ضروری است، ولی اطلاع بر علم کلام، و همچنین اطلاع بر متفرّعات فقه، و نیز وصف ذکورت، و عدالت، بر خلاف نظر بعضی‌ها، در مورد مجتهد لزومی ندارد. چه اولاً - استنباط احکام برای اشخاصی که فقط از روی تقلید به عقاید اسلامی اعتقاد جازم داشته باشند امری ممکن و میسر است. ثانیاً متفرّعات فقه چون بعد از انجام اجتهاد تحقق می‌یابد رعایت آن در اجتهاد موردی ندارد ثالثاً - استعداد طبقه‌ی نسوان جای انکار نبود ممکن است بعضی از آنها دارای قوه‌ی اجتهاد هم باشند، رابعاً - کسانی هم که فاقد عدالت‌اند ممکن است قوه‌ی اجتهاد داشته باشند، مثلاً اشخاص فاسق در صورت داشتن قوه‌ی اجتهاد، به اجتهاد خود عمل می‌کنند، هر چند قول آنها برای دیگران ارزش و اعتبار نداشته باشد.

عدم لزوم رعایت عدالت در مورد مجتهد مطلق است، لکن در مورد مجتهد فتوی وجود عدالت شرط است. چه مفتی برای دیگران فتوی می‌دهد، و اگر متّصف به عدالت نباشد، قول او در نزد مردم اعتباری ندارد.

مجتهد در موقع اجتهاد، باید دقت و تفحص لازم به عمل آورد که دلیل و مدرک حکم او معارضی از قبیل مخصّص، یا مقید، یا ناسخ، یا قرینه‌ی صارفی که لفظ را از معنای ظاهری آن منصرف سازد، نداشته باشد. چه ممکن است بعد از استنباط حکم، به وجود چنین معارضی برخورد کرده و به استنباطی که شده خلل وارد آید.

آنچه ذکر شد مربوط به مجتهد مطلق است. مجتهد مطلق کسی را گویند که در تمام ابواب فقه فتوی دهد. بعد از او مجتهد مذهب است، و آن عبارت از مجتهدی است که بر قواعد مذهب امام و پیشوای خود احاطه و اطلاع داشته احکام را از نصوص و تصریحاتی که پیشوای مزبور در مسائل فقه اظهار داشته است، استنباط و استخراج نماید. در این صورت همانطور که مجتهد مطلق نباید بر خلاف نصّ اجتهاد نماید. مجتهد مذهب نیز نباید از نصّ پیشوا عدول کند. بعد از او مجتهد فتوی است، و آن مجتهدی را گویند که در مذهب پیشوای خود متبحر بوده، بتواند از دو قول او یکی را بر دیگری ترجیح دهد، و این در موردی است که از طرف خود پیشوای مذهب به نحوی از انحاء نسبت به اولوئیت یکی از دو قول اشاره‌ی نشده باشد.

تجزیه‌ی اجتهاد

تجزیه اجتهاد: عبارت از آن است که مجتهد فقط در مسائل مخصوص مانند فرائض، و تقسیم ارث، مثلاً، قوه‌ی اجتهاد داشته ولی در سایر مسائل قوه‌ی آن را نداشته باشد. این قسم اجتهاد مورد اختلاف علما واقع شده، بعضی آن را جایز دانسته، و بعضی مخالف جواز آن هستند. دلیل مخالفین این است، شاید در میان آن قسمتهایی که این نوع مجتهد قوه اجتهاد ندارد، دلیل معارضی یافت شود که به اجتهاد او در این مسأله خلل وارد آورد ولی مجتهدی که در تمام مسائل قوه‌ی اجتهاد دارد، از همچو احتمال و

تصویری مصون و مأمون است. طرفداران تجزیه هم می‌گویند: چون فرض این است، که مجتهد در یک قسمت از مسائل باید به تمام ادله‌ی مربوط به مسأله‌ی مورد اجتهاد آگاه و بصیر باشد، لذا احتمال فوق بسیار دور و بلکه مردود است.

اجتهاد در زمان پیغمبر، ﷺ،

موضوع دیگر جواز و وقوع اجتهاد برای خود پیغمبر است، بعضی برآنند، در صورتی که پیغمبر مهبط وحی است خود قادر به تحصیل یقین بوده احتیاجی به اجتهاد ندارد. بعضی دیگر می‌گویند، چون آمدن وحی به اختیار خود او نیست، اجتهاد او جایز و صورت وقوع نیز پیدا کرده است. و از دلایلی که در این مورد اقامه شده، یکی آیه‌ی: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾^۱ و دیگری آیه‌ی: ﴿عَقَّا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾^۲ می‌باشد که پیغمبر اکرم، ﷺ، در آیه‌ی اول نسبت به باقی گذاردن اسرای بدر، و گرفتن فدیة از آنها، و در آیه دوم، نسبت به مأذون داشتن منافقین در تخلف از غزوه تبوک، مورد عتاب الهی قرار گرفته، و از آنجا که امور ناشی از وحی موجب عتاب نخواهد بود، پس این عتاب‌ها به واسطه اجتهاد بوده است. بعضی هم گفته‌اند اجتهاد پیغمبر در امور جنگ و تدابیر آن جایز، و صورت وقوع هم پیدا کرده، و در غیر آن جایز نیست. و این قول، جمع بین دو نظریه‌ی اول است که به این وسیله رفع اختلاف طرفین می‌شود.

و نیز در اینکه اجتهاد مردم و افراد دیگری غیر از پیغمبر، در زمان حضرت رسول، ﷺ، جایز است یا خیر؟ اختلافات زیادی شده. چون شرح و بسط آنها در اینجا ضرورتی ندارد به ذکر این نکته اکتفا می‌شود که اصح آن است اجتهاد مردم در زمان پیغمبر جایز و واقع هم گردیده. زیرا بنا به روایت صحیحین: مسلم و بخاری حضرت رسول، ﷺ، راجع به طایفه‌ی بنی قریظه‌ی یهود، رأی و نظریه‌ی سعدابن معاذ خواست و او هم اظهار نظریه کرد که مورد موافقت و تأیید پیغمبر اکرم، ﷺ، واقع گردید.

(۱) سوره انفال آیه: ۶۸ یعنی شایسته هیچ پیغمبری نیست که اسیرانی داشته و با گرفتن فدیة آنها را رها کند تا آنگاه کشت و کشتار زیادی در زمین بکند.

(۲) سوره توبه آیه: ۴۵ یعنی خدا در گذرد از شما چرا کسانی که خواستند از غزوه تبوک تخلف کنند آنها را اجازه دادند؟

مصيب و مخطیء

مجتهد در اجتهاد خود اگر راه صواب پیمود و حکم واقعی را درک کرد، او را مصیب، و اگر را خطا رفت و به پیدا کردن حکم موفق نگردد، او را مخطیء می نامند.

هرگاه دو مجتهد در امور عقلی که دارای واقعیت محفوظی هستند، مانند حدوث عالم، و وجود باری، و امثال آنها دو اجتهاد مختلف کردند، بطور قطع یک از آنها مُصِیب و دیگر مخطیء می باشد. و آنکه راه خطا رفته چون حقیقت معین و محفوظی را درک نکرده گناهکار محسوب می گردد و اگر منکر یکی از اصول مسلمة اسلامیت هم شده باشد کافر شناخته می شود.

و همچنین هرگاه دو نفر مجتهد در امور نقلی که دلیل قاطعی از قبیل نص و اجماع داشته باشد، دو اجتهاد مختلف کنند، در این مورد نیز قطعا یکی از آنها مصیب، و دیگری مخطیء، و آنکه راه خطا رفته، اگر منکر ضروریات دین مانند نماز و روزه زکات و حج و امثال آنها باشد، گناهکار و کافر محسوب، و اگر منکر امور نظری دین مانند حجت بودن اجماع، و امثال آن گردد، فقط گناهکار شمرده می شود.

و اگر دو مجتهد در امور نقلی که دلیل قاطع نداشته باشد دو اجتهاد مختلف کنند، بعضی ها می گویند: در این مورد نیز فقط یکی از آنها مصیب و دیگری مخطیء است. و بعضی دیگر گفته اند هر دو مصیب هستند، دسته اولی را مخطئه و دسته دومی را مصوبه می نامند. میان همه ی این دو دسته نیز اختلافات زیادی شده. یک قسمت از مصوبه ها گفته اند مطلبی که دلیل قاطع نداشته باشد، از طرف خداوند حکمی جهت آن تعیین نشده ظن و گمان غالب مجتهد هر چه شد حکم خداوند همان است. بعضی دیگر از آنها برآنند از طرف خداوند حکم آن تعیین شده، ولی مجتهد مکلف نیست حتما آن را پیدا کند، تکلیف او فقط سعی و اجتهاد در پیدا کردن است، اگر اجتهاد کرد و باز خطا رفت، او به تکلیف خود عمل کرده و مصیب محسوب است. اما مخطئه ها در وجود حکم معین اتفاق رای دارند و اختلاف آنها سر دلیل حکم است. عده ی گفته اند برای این حکم که خدا معین کرده دلیلی وجود ندارد، هرگاه مجتهد بطور تصادف و اتفاق آن را پیدا کرد،

دارای دو اجر، و اگر پیدا نکرد دارای یک اجر است. بعضی هم گفته‌اند جهت حکم مزبور دلیلی هست و در قطعی یا ظنی بودن آن اختلاف کرده‌اند. این بود مجملی از اختلافات فِرَق در باب مصیب و مخطیء ولی مذهب مختار این است، در امور نقلی که دلیل قاطع ندارد، خداوند حکم را تعیین و طلب آن را نیز واجب کرده، و دلیلی جهت آن قرار داده، هر کس بدان اصابت کرد، دو اجر می‌برد یکی بابت اجتهاد، دیگری بابت پیدا کردن حکم، و هر کس خطا رفت فقط بابت اجتهاد و سعی و کوششی که کرده است یک اجر می‌برد. حکم در مسائل اجتهادی مادام که مخالف با دلیل قاطعی نباشد نقض آن جایز نیست، چه، اگر قابل نقض باشد همان نقض نیز در اثر اجتهاد دیگر نقض شده، و همینطور تسلسل پیدا کرده فائده و مصلحتی که در نصب حاکم جهت رفع خصومات و قطع دعاوی در نظر گرفته شده است از بین خواهد رفت. ولی هرگاه حکم اجتهادی با دلیل قاطعی از قبیل نص یا اجماع یا قیاس جلی مخالف باشد، البته قابل نقض خواهد بود. و همینطور اگر حاکم بر خلاف اجتهاد خود، یا بر خلاف نص پیشوای مذهب خود (بدون تقلید مذهب پیشوای دیگری) حکمی کرد، حکم او نقض خواهد شد.

اگر مجتهدی پس از دادن فتوی در یک مسأله، اجتهاد او تغییر کند باید مراتب را به مستفتی اطلاع دهد، تا از عمل به فتوای مزبور خودداری کند، ولی اگر مستفتی قبلاً بدان عمل کرده باشد عمل او نقض نخواهد شد.

تفویض

تفویض در اصطلاح اصول عبارت از آن است که از طرف خداوند به وسیله‌ی الهام، یا به وسیله‌ی وحی به پیغمبر، یا از طرف پیغمبر شفاهاً به مجتهدی گفته شود: هر طور که بخواهید در قضایا حکم کنید حق و صواب است. این گفته در نزد بعضی از علما مدرک شرعی شناخته شده و عمل بدان جایز است، و در نزد بعضی مطلقاً جایز نیست. بعضی هم بر آنند در مورد پیغمبر ﷺ، جایز و در مورد دیگران صحیح نیست. مذهب مختار این است تفویض به معنی فوق امری جایز. ولی صورت وقوع پیدا نکرده است.

تقلید

تقلید در اصطلاح عبارت از قبول کردن و پیروی نمودن از رأی دیگری بدون اطلاع بر دلیل آن.

برای اشخاصی که مجتهد مطلق نیستند خواه عوام باشند، یا غیر عوام، در مسائلی که غیر از عقاید دینی است، تقلید از مجتهد امری لازم و ضرور می باشد، و دلیلی که بر وجوب آن اقامه شده آیه: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱ است.

بعضی گفته اند تقلید در مواردی واجب است، که صحت اجتهاد مجتهد روشن و آشکار شده باشد، تا مقلد از پیروی در مسائلی که ممکن است مجتهد خطا کند، ایمن گردد.

بعضی دیگر گفته اند: تقلید جهت عوام لازم لکن برای اشخاص عالم و کسانی که صلاحیت استنباط حکم از دلیل دارند جایز نیست. و این گفته ارزش چندانی ندارد زیرا اگر مقصود اشخاصی است که صلاحیت تام و تمام استنباط حکم دارند، همان مجتهد مطلق است که در عدم جواز تقلید او حرفی نیست. و اگر مقصود کسانی باشد که صلاحیت نیمه و ناتمامی داشته باشند، ناچار از پیروی مجتهد مطلق هستند.

بر کسانی که دارای صفات و مقام اجتهاد هستند، و همچنین بر اشخاصی که عملاً می توانند استنباط حکم از دلیل کنند، تقلید دیگران غیر جایز و حرام است. زیرا اجتهاد اصل و تقلید بدل آن است، در جایی که دسترس به اصل باشد، رجوع به بدل موردی ندارد. مانند مسأله‌ی وضو و تیمم که به قول معروف، جایی که وضو باشد تیمم باطل است. بعضی ها بر خلاف این نظریه هستند، ولی صحیح همان مذهب اولی است که بیان شد.

هرگاه مجتهد در یک مسأله حکمی دارد و دلیل آن را اظهار ننمود و بعد تکرار همان مسأله صورت وقوع یافت، واجب است در این مورد تجدید نظر کند. زیرا دلیل اجتهاد اول چون ذکر نشده محل اعتماد نیست. اما اگر در اجتهاد اول ذکر دلیل کرده باشد، تجدید نظر لزومی ندارد، طبق همان حکم اول عمل می شود.

همچنین اگر شخص عوامی در یک موضوع استفتاء کرد، و بعد همان موضوع برای او تکرار شد باید مجدداً استفتاء کند، چه ممکن است مجتهدی که فتوی داده به واسطه‌ی اطلاع بر دلیل دیگر مخالف فتوای اولی خود شده باشد.

هرگاه دو مجتهد وجود داشت که در واقع یکی از آنها فاضل، و دیگری مفضول بود، مذهب مختار آن است تقلید مجتهد مفضول برای مقلدی که او را غیر مفضول بداند جایز است، خواه اینکه او را برتر از مجتهد فاضل تصور کند، و خواه در ردیف او، و در این صورت تحقیق در ارجحیت او لزومی ندارد. بعضی هم گفته‌اند تقلید مجتهد مفضول مطلقاً جایز است، چه اعتقاد به فضل او داشته باشد یا نداشته باشد. بعضی دیگر برآنند تقلید همچو شخصی صحیح نیست، و باید اطمینان به فضل او حاصل گردد. زیرا قول مجتهد برای مقلد به منزله دلیل برای مجتهد است، همانطور مجتهد باید در تفحص دلیل راجح باشد، مقلد هم باید در جستجوی مجتهد فاضل باشد.

مختار این است مجتهدی که از لحاظ علمی راجح باشد، بر مجتهدی که از نظر ورع و تقوی راجح است، برتری دارد. زیرا در اجتهاد مسائل علمی مؤثر است، نه ورع و تقوی. بنا به گفته‌ی امام شافعی که فرموده است: (الْمَذَاهِبُ لَا تَمُوتُ بِمَوْتِ أَرْبَابِهَا) تقلید مجتهدی که در قید حیات نیست جایز می‌باشد. و بعضی خلاف این عقیده را دارند.

مفتی و آداب فتوی

بنا به مذهب مختار کسی که به واسطه‌ی اشتها به علم و عدالت، اهلیت فتوی داشته باشد، یا به واسطه‌ی انتصاب به مقام افتاء ظن اهمیت دربارهی او برود، و مردم هم برای فتوی به او مراجعه کنند، می‌توان در مسائل شرع از او استفتاء نمود.

شخص عوامی که در یک مسأله از مجتهد استفتاء کرده باشد، حق دارد مأخذ فتوی را از مفتی استعلام نموده، و مفتی هم بهتر و شایسته‌تر آن است، مأخذ فتوای خود را از نظر ارشاد و اطمینان خاطر او بیان نماید.

مجتهد فتوی، یعنی کسی که خود تقلید دیگری کرده، و در عین حال قدرت و توانای ترجیح یکی از دو قول پیشوای مذهب خود را دارد، می‌تواند از روی مذهب پیشوای

مزبور فتوی بدهد. بعضی گفته‌اند: چنین شخصی چون نه مقام مجتهد مطلق دارد، و نه منزلت مجتهد مذهب، نمی‌تواند فتوی دهد. بعضی دیگر برآنند فقط در موقعی که مجتهد وجود نداشته باشد، از نظر ضرورت می‌تواند فتوی دهد. عده‌ی دیگر برآنند مقلد هر چند توانایی ترجیح هم نداشته باشد، می‌تواند به مذهب پیشوای خود فتوی دهد. زیرا او از خود اجتهادی نکرده، و جز نقل فتوای پیشوای خود علمی انجام نمی‌دهد. آنچه در ادوار اخیر معمول و متداول است همین طریقه می‌باشد.

خلو زمان از مجتهد

موضوع دیگری که مورد اختلاف واقع گردیده امکان و وقوع خالی بودن دوره زمانی از وجود مجتهد است. بعضی برآنند این ترتیب امری ممکن و وقوع آن حتمی و محقق است، و دلیلی که در این باب اقامه شده حدیث: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعاً يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمٌ، اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوساً جُهَاًلًا، فَسُئِلُوهُمْ، فَأَفْتَوْهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا، وَ اضَلُّوا) که در صحیح مسلم و بخاری روایت شده، و این خود دلیل خالی ماندن دوره زمانی از وجود مجتهد است. طرفداران این نظریه، امام غزالی، و قتال مروزی، و امام رافعی را که اظهار داشته‌اند «مجتهد در زمان آنها وجود ندارد» جزء دسته‌ی خود شمرده و به این گفته‌ی آنها نیز استدلال کرده‌اند.

جماعت دیگری مانند حنبلی‌ها و یک قسمت از شافعی‌ها برآنند، خالی بودن دوره زمانی از وجود مجتهد، هر چند جواز و امکان داشته باشد تا ظهور علائم قیامت، صورت وقوع پیدا نمی‌کند، به دلیل اینکه اولاً قضاوت در قضایا و حوادث جدید و بی سابقه‌ی که در زمانهای بعد پیش خواهد آمد، بدون وجود مجتهد امکان‌پذیر نیست. ثانیاً حدیث: (لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ) که در صحیح مسلم روایت شده دال بر وجود مجتهد در دوره‌های قبل از ظهور علائم قیامت است. زیرا قسمت مقدم همین حدیث به عبارت: (مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْراً يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ) شروع می‌شود، در این صورت مراد از «طائفه‌ی از امت» همان فقها و مجتهدین خواهند بود.

این جماعت می‌گویند: مقصود غزالی و قفال از اظهاری که کرده‌اند، مجتهدی بوده که عهده‌دار امر قضاوت باشد، و چون علما از تقلد امور قضاوت اجتناب می‌نموده‌اند، همچو مجتهدی در زمان آنها وجود نداشته است. به علاوه قفال و قاضی حسین و جمع دیگری از مجتهدین صریحاً اظهار داشته‌اند: (لَسْنَا مَقْلَدِينَ لِلشَّافِعِيِّ بَلْ وَافَقَ رَأْيُنَا رَأْيَهُ)^۱ علامه ابن حجر هیتمی مکی در باب قضا از کتاب معروف تحفة المحتاج، بعد از آنکه مراتب بالا را بطور مفصل شرح داده چنین می‌نویسد: «اجتهاد مطلق متوقف بر پایه‌گذاری قواعدی چند اصولی و حدیثی می‌باشد، که استنباط احکام و تفریع مسائل روی آنها قرار گرفته، و همین پایه‌گذاری است که نیل به مرتبه‌ی اجتهاد مطلق را جهت بعضی از مردم مشکل ساخته». در هر حال با دقت در اظهارات و استدلالاتی که در این باب شده، روی هم رفته نمی‌توان گفت، اجتهاد در زمانهای بعد منع و موقوف گردیده است. و آنچه به نظر می‌رسد مقصود از ختم اجتهاد که بعضی‌ها بدان اشاره کرده‌اند این است، طریقه‌های اجتهاد، از قبیل قواعد و مقررات اصولی، و انواع استدلالات، آنچه به فکر ائمه و پیشوان مذهب رسیده است، پیش‌بینی و مدوّن گردیده اضافه بر آن، چیزی فعلاً متصور نیست. و الاّ اجتهاد از روی قواعد و اصول مذکور، در دوره‌های قبل از وقوع اشراف السّاعه، مانع و محظوری ندارد، علما و دانشمندی که در هر عصر واجد شرایط لازمه باشند، می‌توانند احکام شرعی هر نوع قضایا و حوادث جدید و بی‌سابقه‌ی زمان خود را، از ادله و مدارک استخراج و تعیین نمایند. شاید منظور شیخ ابن حجر از پایه‌گذاری قواعد اصولی نیز همین نکته باشد.

شخص مقلد باید در میان مذاهب مجتهدین، مذهب معینی را که راجح‌تر یا اقلاً در ردیف مذهب سایر مجتهدین می‌داند، اختیار و بدان التزام نماید، و اگر مذهب مساوی با سایر مذاهب اختیار کرد، بهتر این است سعی کند در نزد خود رجحانی جهت آن قائل گردد. و نیز می‌تواند در مسائلی که هنوز بدان عمل نکرده است، از مذهب مزبور خارج شده، تقلید مجتهد دیگری نماید. مشروط به اینکه تمام شرایط و اداب مربوط به همان

(۱) صاحب کتاب فواتح الرحموت نیز در این مورد شرحی نوشته که خلاصه‌ی آن بدین قرار است: و بعض من الناس قالوا اختتم الاجتهاد المطلق بالائمة الاربعة، حتى اوجبوا تقليد واحد من هؤلاء على الائمة، و هذا هو من هوسناهم لم يأتوا بدليل، ولا يعباء بكلامهم.

مسأله را بر طبق مذهبی که آن را تقلید کرده، رعایت و عمل نموده، جنبه‌ی تتبع ترخص در مذهب پیدا نکند.

تبع ترخص در مذهب عبارت از آن است که شخص تحقیق و تفحص کند، در میان هر مذهبی هر مسأله که آسانتر و سهل‌تر است آن را چسبیده تقلید نماید. این ترتیب چون موجب انحلال ربنه‌ی تکلیف و تبعیت از هوای نفس خواهد شد امری ممنوع و غیر قابل قبول است.

بعضی از مؤلفین اصول فقه به مناسبتی چند، از جمله بحث در جواز و عدم جواز تقلید در عقاید دینی، مختصری از علم کلام را نیز در خاتمه‌ی کتابهای خود ذکر کرده‌اند. از آنجا که کلام علمی است جداگانه، و بحث در آن دامنه‌ی وسیعی دارد، به علاوه همانطور که سابقاً اشاره شد، اطلاع بر قوانین علم کلام از شرایط اجتهاد شناخته نشده. لذا در این قسمت از تبعیت مؤلفین سلف خودداری، و کتاب را به همین جا ختم کرده، خداوند تبارک و تعالی را سپاس بی پایان می‌گویم که مرا به انجام این خدمت ناچیز موفق فرمود. فشکراً له، ثمّ شکراً له.

تهران هشتم بهمن ماه ۱۳۳۱.

العبد ابو الوفاء المعتمدی الکردستانی غفرله.

فهرست مطالب

| | |
|-----------------------------------|----|
| تذکر و یادآوری..... | ۳ |
| ترجمه‌ی احوال مؤلف..... | ۷ |
| اجمالی از تاریخ علم اصول فقه..... | ۱۱ |
| مقدمه..... | ۲۱ |
| تعریف اصول فقه..... | ۲۲ |
| موضوع اصول فقه..... | ۲۴ |
| تعریف فقه..... | ۲۵ |
| حکم و اقسام آن..... | ۲۵ |
| اقسام خطاب التکلیف..... | ۲۶ |
| اقسام خطاب الوضع..... | ۲۷ |
| مسائل احکام..... | ۲۷ |
| فرض عین و فرض کفایه..... | ۲۸ |
| واجب مخیر و حرام مخیر..... | ۲۸ |
| اقسام واجب..... | ۲۹ |
| مقدمه‌ی واجب و وجوب آن..... | ۳۱ |
| تکلیف و مکلف به..... | ۳۲ |
| رخصت و عزیمت..... | ۳۴ |
| حاکم ذات باری است..... | ۳۵ |
| ادراک و حکم..... | ۳۵ |

| | |
|----|--|
| ۳۶ | علم و ظن..... |
| ۳۶ | اعتقاد هم دو نوع است: صحیح و فاسد..... |
| ۳۷ | جهل..... |
| ۳۷ | تقسیم علم..... |
| ۳۷ | دلیل..... |
| ۳۸ | حدّ..... |

۴۰ مباحث اصلی علم اصول فقه

| | |
|----|------------------------------------|
| ۴۱ | قسمت اول - کتاب و مباحث اقوال..... |
| ۴۴ | منطوق و مفهوم..... |
| ۴۵ | دلالت و اقسام آن..... |
| ۴۷ | اقسام منطوق..... |
| ۴۸ | دلالت اشاره..... |
| ۴۸ | دلالت ایما..... |
| ۴۹ | اقسام مفهوم..... |
| ۴۹ | مفهوم موافق..... |
| ۵۰ | مفهوم مخالف..... |
| ۵۲ | موضوعات لغوی..... |
| ۵۲ | جزئی و کلی..... |
| ۵۲ | وضع و انواع آن..... |
| ۵۵ | علم و مشتق..... |
| ۵۶ | حقیقت و مجاز..... |
| ۵۷ | علاقه..... |
| ۵۸ | قرینه..... |

| | |
|----|----------------------------|
| ۵۹ | مجاز در اسناد |
| ۶۰ | علامات مجاز |
| ۶۱ | مغرب |
| ۶۱ | کنایه و تعریض |
| ۶۳ | مبحث حروف |
| ۶۳ | ۱- اِذَنْ |
| ۶۳ | ۲- اِنْ |
| ۶۴ | ۳- اَوْ |
| ۶۵ | ۴- اَنْی |
| ۶۵ | ۵- اِی |
| ۶۶ | ۶- اِذْ |
| ۶۶ | ۷- اِذَا |
| ۶۷ | ۸- «با» حرف جرّ |
| ۶۸ | ۹- بَلْ |
| ۶۹ | ۱۰- یَبْدَ |
| ۶۹ | ۱۱- ثَمَّ |
| ۶۹ | ۱۲- حَتّٰی |
| ۷۰ | ۱۳- رَبِّ |
| ۷۰ | ۱۴- عَلٰی |
| ۷۱ | ۱۵- فاء عطف |
| ۷۱ | ۱۶- فِی |
| ۷۲ | ۱۷- کَنْی |
| ۷۲ | ۱۸- کُلُّ |
| ۷۳ | ۱۹- لَام |
| ۷۴ | ۲۰- لَوْلَا و لَوْما |

| | |
|-----|--------------------------------------|
| ۷۵ | ۲۱- لَوْ |
| ۷۷ | ۲۲- لَنْ |
| ۷۸ | ۲۳- مَا |
| ۷۹ | ۲۴- مِنْ |
| ۸۰ | ۲۵- مَنِ |
| ۸۱ | ۲۶- هَلْ |
| ۸۱ | ۲۷- رَاو |
| ۸۲ | مبحث امر |
| ۸۲ | امر |
| ۸۳ | امر لفظی و امر نفسی |
| ۹۱ | مرّه و تکرار، فور و تراخی |
| ۹۵ | نهی |
| ۹۸ | مبحث عام و خاص |
| ۱۰۰ | صیغ و الفاظ عموم |
| ۱۰۴ | تخصیص |
| ۱۰۶ | عمل به عام قبل از جستجوی مخصّص |
| ۱۰۷ | انواع مخصّص |
| ۱۰۷ | مخصّص متصل |
| ۱۱۰ | تعدد استثناء و یا مستثنی منه |
| ۱۱۳ | مخصّص منفصل |
| ۱۱۷ | تعارض عام و خاص |
| ۱۱۹ | مبحث مطلق و مقید |
| ۱۲۳ | مبحث ظاهر و مؤل |
| ۱۲۵ | مبحث مجمل |
| ۱۲۹ | مبحث بیان |

| | |
|-----|-------------------------|
| ۱۳۰ | تأخیر بیان |
| ۱۳۲ | مبحث نسخ |
| ۱۳۳ | جواز نسخ و وقوع آن |
| ۱۳۸ | طریقہ تشخیص ناسخ |
| ۱۴۱ | قسمت دوم - سنت |
| ۱۴۳ | اخبار |
| ۱۴۹ | مبحث روایت و اقسام حدیث |
| ۱۵۰ | شرایط روایت کنندہ |
| ۱۵۲ | قسمت سوم - اجماع |
| ۱۵۳ | اجماع |
| ۱۵۷ | قسمت چہارم - قیاس |
| ۱۵۷ | قیاس |
| ۱۵۹ | ارکان قیاس |
| ۱۶۶ | مسالک علت |
| ۱۷۵ | اقسام حکمت |
| ۱۷۵ | کلیات خمس |
| ۱۷۷ | اقسام مناسب |
| ۱۸۳ | مناظرہ و آداب آن |
| ۱۸۵ | قواعد |
| ۱۹۷ | حکم و موقعیت قیاس |
| ۲۰۱ | قسمت پنجم - استدلال |

| | |
|---|------|
| قسمت ششم - تعادل و ترجیح | ۲۰۹ |
| ترجیح | ۲۱۱ |
| جهات ترجیح | ۲۱۳ |
| ترجیح به حسب حال روایت کننده | ۲۱۳ |
| جهات ترجیح دلیل از لحاظ خود خبر روایت شده | ۲۱۴ |
| جهات ترجیح دلیل از نظر مدلول آن | ۲۱۵ |
| جهات ترجیح دلیل از لحاظ امور خارج | ۲۱۶ |
| جهات ترجیح از لحاظ اجماع | ۲۱۷ |
| جهات ترجیح قیاسات | ۲۱۷ |
| جهات ترجیح از نظر حدود و تعریفات شرعیه | ۲۲۰ |
| قسمت هفتم - اجتهاد و تقلید | ۲۲۱ |
| اجتهاد | ۲۲۱ |
| اجتهاد از نظر حکم چهار قسم است | ۲۲۱ |
| شرایط مجتهد | ۲۱۸ |
| مجتهد باید دارای شرایط ذیل باشد: | ۲۲۲ |
| تجزیه‌ی اجتهاد | ۲۲۴ |
| اجتهاد در زمان پیغمبر، | ۲۲۵ |
| مصبوب و مخطی | ۲۲۶ |
| تفویض | ۲۲۷ |
| تقلید | ۲۲۸ |
| مفتی و آداب فتوی | ۲۲۹ |
| خلو زمان از مجتهد | ۲۲۳۰ |